<36600567660010

<36600567660010

Bayer. Staatsbibliothek

Philos. № 696

Reimarus

Philos. Theol. Nat. 1011.

R

Ueber die Gründe der menschlichen Erkentniß und der natürlichen Religion.

Von

Joh. Alb. Hinr. Reimarus,

der Arzeneygelahrtheit Doctor.

Hamburg,

verlegt von Carl Ernst Bohn. 1787.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Wie sehr mich auch die Wahrheitsforschung immer gereizet hat, so bin ich doch durch meine Bestimmung so abgehalten worden, daß ich nur sehr wenig philosophische Schriften habe lesen können. Ich habe mich also auch an kein besonderes Lehrgebäude gewöhnt, sondern, was mir irgend für Untersuchungen vorgekommen

 sind,

sind, gern genuzt, um meine Gedanken weiter aufzuklären oder zu berichtigen. Nun begehrte der seelige Mendelssohn von mir, ihm meine Meinung über sein herauszugebendes Werk, davon er mir den ersten Theil in Abschrift zuschikte, mitzutheilen. Ich muste es flüchtig durchlesen, und zeichnete, ohne mich über sein Lehrgebäude überhaupt einzulassen, nur ein und anderes aus, welches er auch in den Zusätzen angeführt hat. Zu dem andern mir nachmals zugesandten Theile hatte ich auch ein Paar Anmerkungen entworfen, und darin noch einiges berührt, was auch hernach von den Recensenten erinnert worden. Sie liefen aber zu spät ein, als die Schrift schon im Druk war, und sind nicht eingerükt worden. Was nun in den Morgenstunden

mehr oder weniger schätzbar zu achten sey, haben schon verschiedene Gelehrte erwogen. Einige Schriften aber, die dadurch veranlasset worden, nämlich des Herrn Geheimenraths Jacobi Briefe über die Lehre des Spinoza; Desselben — Wider Mendelssohns Beschuldigungen, und seines Freundes Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, haben meine Aufmerksamkeit besonders erregt, indem sie die Quellen der menschlichen Erkentniß in Betrachtung ziehen. — Von einer andern Seite, und auf andere Weise, schienen des berühmten Herrn Professor Kant neue philosophische Untersuchungen die Grenzen unsers Forschens einzuschränken, und manche Zweifel in unserer Erkentniß zu verursachen, welche auch in

Herrn Doct. Jakob Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden in einem wohlgefaßten Vortrage dargestellt sind.— Hiedurch ward ich bewogen, folgenden kleinen Beitrag zur nähern Untersuchung der Gründe menschlicher Erkentniß zu entwerfen. So viel die Sache erlaubte, habe ich mich darin eines faßlichen Vortrages beflissen. Lücken, oder Irthümer werden sich desto leichter entdecken lassen, welche ich fähigern Männern zu ergänzen und zu verbessern übergebe.

Scharfsinnige Wahrheitsforscher! ich stimme mit Ihnen ein, daß Einwürfe und Zweifel der Wahrheit immer mehr Vortheil schaffen als blinder Beifal. Ich weiß auch, daß, was ich hier vortrage, Ihnen nicht unbekant ist: manches haben Sie sogar fast ausdrüklich selbst geäus-

sert. Streiten will ich nicht: noch weniger mir herausnehmen Sie zu belehren. Ich wolte nur Anlaß geben, eine so wichtige Frage noch weiter von allen Seiten zu erörtern. Es wird mir also nicht übel gedeutet werden, bey aller Hochachtung, welche ich für die Verfasser hege, auch mein Bedenken, nach meinem Verstande und Herzen, uneingenommen und freimüthig zu äussern. Sagen Sie nun — ich hätte Sie oft nur nicht recht verstanden — so sehen Sie doch daraus, daß, und wie man Sie misverstehen könne. Demnach bey dem jetzigen zweifelhaften Zustande unserer Erkentniß mögten also wohl einige Erklärungen darüber auch andern Forschern wilkommen seyn. Wollen Sie aber mich nur mit dem Vorwurfe der Unkunde abweisen, oder (wie in Resul-

sultaten S. 200. 214.) auch meiner Menschenliebe spotten, oder wird man sonst meine Gedanken übel aufnehmen; so tröste ich mich mit dem Bewustseyn meiner Absichten, und Mendelssohn — ist ja unserer Rechtfertigung und unsers Trostes überhoben!

Inhalt.

§. 1. Ob die menschliche Erkentniß auf einer unmittelbaren Gewisheit, ausser dem Vernunftgebrauche, gegründet sey?

§. 2. 3. 4. Die anschauende Erkentniß, oder Empfindung gewährt die Gewisheit nicht.

§. 5. Die Sinne geben nur den Stoff zum Urtheile her.

§. 6. Die Organisazion enthält die Werkzeuge: nicht die Kraft.

§. 7. Was wir eigentlich empfinden oder wahrnehmen, ist nur die Veränderung in unserm denkenden Wesen.

§. 8. Daß die Erkentniß der Gegenstände nicht unmittelbar entspringe, zeigte der Blindgebohrne.

§. 9. Wie Kinder, durch Unterscheidung und Vergleichung, nach und nach Kentnisse, erst von einzelnen Vorstellungen, und weiter allgemeine Begriffe erhalten. — Wie die abgezogene Vorstellung von Raum und Zeit entstehe. Note 13.

§. 10. Alles ist Urtheil und muß nach den Vernunftregeln, der Einstimmung und des Widerspruchs, geprüfet werden.

§. 11. Innere Quelle der Evidenz, ausser der Vernunft, oder ein eigener Sinn für das Unsichtbare, ist uns nicht verliehen.

§. 12. Die Einbildung einer Offenbarung mittelst innern Lichts oder Gefühls kann sehr irre führen.

§. 13. Sie kann auch der menschlichen Gesellschaft leicht gefährlich werden.

§. 14. 15. Geschichtserzählung, Ueberlieferung oder Tradition ist unzuverlässig.

§. 16. Die Vernunftgesetze sind also unser einziger Probierstein der Wahrheit.

§. 17. Auch das Daseyn eines Gottes, und was der Gottheit zugeschrieben wird, muß durch dieselbe erkannt werden.

§. 18. Der gesunde Menschenverstand ist auch nur Vernunftgebrauch.

§. 19. Wie dessen gerader Ueberblick uns bald orientiren, bald durch genauere Untersuchung berichtigt werden muß.

§. 20. Ausser unserm eigenen Bewustseyn beruhet alles Wissen nur auf Voraussetzung von Grunde oder Ursache. Dieser Trieb heisst uns auch die Gränzen unsers Forschens immer erweitern.

§. 21. Die Voraussetzung von Gegensätzen giebt sichere Folgerungen an die Hand, und führt auf weitere Fortschritte. — So verfährt auch der Mathematiker. Note 48.

§. 22. Aus gegebenen Dingen und deren Beziehung schliessen wir also auf weitere.

§. 23. Das Uebersinnliche, als würkend betrachtet, ist keine leere Vorstellung. — Der Grundsaz von Ursachen der Würkungen lässt sich nicht auslöschen.

§. 24. Zweifelsäze dargestellt.

§. 25. Ueberzeugung von unserm eigenen Daseyn.

§. 26. Wie ferne wir die Natur und Eigenschaften unsers Wesens erkennen, oder nicht.

§. 27. Das Wahrnehmen äusserer Dinge kann nicht aus unsern Gedanken selbst entstehen, da deren innere Folge sich anders verhält. — Not. 75. Nüzliche Anwendung der Gesellung von Begriffen.

§. 28. Das Beharrliche, und das Verhältniß von Ursachen und Würkungen liegt nicht in einer Regel der Vorstellnngen an sich selbst, sondern in dem Verhältnisse würklicher Dinge. — Des Uebergangs aus der Sinnenwelt in die Verstandeswelt können wir also nicht entbehren.

§. 29. Wir erkennen aber nur die Beziehungen anderer Wesen auf uns — Note 85. Auch in einem künftigen Zustande: nur mehr Beziehungen in neuen Verhältnissen.

§. 30. Die Wahrheit an sich selbst, das Seyn oder Nichtseyn, ist indessen objective in sich gegründet, und nicht unserer Vorstellungsart unterworfen. — Unsere Vernunftgesetze sind zu der Einstimmung damit eingerichtet.

§. 31. Nach diesen kann sich unsere Erkentniß auch mehr und mehr erweitern.

§. 32. Auch über die Gränzen der Erfahrung.

§. 33. So entspringt denn die Auffspürung der Gottheit wie jede andere Erkentniß.

§. 34. Ob der lezte Grund von Allen in jedem einzelnen Wesen an und für sich selbst liegen könne? — Die mathematische Nothwendigkeit ist nur Entwickelung vorausgesezter Bedingungen, und schaft keine Würklichkeit. — In der Einrichtung von Kunstwerken ist das Nothwendige auch nur bedingt.

§. 35. So zeigt auch die Einrichtung in der Welt nur bedingte Nothwendigkeit.

§. 36. Die blosse Gegenwürkung der verschiedenen Theile, wenn sie auch einige Haltung gäbe,

würde doch nicht das Vorzügliche, noch die Anstalt zur Fortdauer hervorbringen, welche wir im Ganzen sowol als im Einzelnen finden. — Beispiel von Trieben der Thiere.

§. 37. Der Beweis, daß ein Gott, als Urquelle von Allem, sey, liegt also in dem Zusammenhange der Wahrheiten, und im Widerspruche bey Voraussetzung des Gegentheils.

§. 38. Uebereinstimmung der Betrachtung aus verschiedenen Gesichtspunkten.

§. 39. Uebersicht gegenseitiger Voraussetzungen.

§. 40. Die Folgerung wird dadurch völlig einleuchtend.

§. 41. Vernunftgebrauch hat also das Daseyn der Gottheit aufgespürt, und deutlichere Folgerungen haben erst bey den Griechen diese Lehre mehr entwickelt und bevestigt.

§. 42. Was wir dabey nicht einsehen, und wie weit doch unsere Folgerungen reichen können!

§. 43. Da nichts was dem Begriffe an sich selbst widerspricht, Statt findet, so sehen wir, daß in Gott, als nothwendigem Wesen, keine Veränderung, folglich für Ihn keine Zeit sey.

§. 44. So auch kein Raum, oder Ort.

§. 45. Die Welt aber, als angemessener Gegenstand des vollkommensten Würkens, muß in allem Möglichen vollständig, oder, nach unserer Vorstellungsart, in Zeit, Raum, Menge, Stuffen, unbegränzt seyn.

§. 46. Der Gottheit können wir, allgemein gesagt, nur die ursprüngliche vollkommenste Kraft zuschreiben. Wie wir indessen die nähere Bestimmung mit unsern Kräften vergleichen.

§. 47. Für Gott, als Urquelle, ist das Daseyn der Gegenstände nicht ehe er sie denkt erfodert.

§. 48. Was wir Willen Gottes nennen, ist von seinem Wissen und Würken nicht verschieden: wird auch nicht durch äussere Bewegungsgründe, sondern aus innerer Vollkommenheit bestimmt.

§. 49. In wie ferne dies Nothwendigkeit, oder höchste Freiheit zu nennen sey.

§. 50. Das Würken, ausser sich Vollkommenheit auszubreiten, muß auf das Wohlseyn empfindender Wesen gerichtet seyn. — Gründe und Anwendung dieser Betrachtung von Absichten in der Welt.

*) Es ist eine offenbare Verdrehung, wenn man sagt, die Voraussetzung von Absichten, solle zur

zur Erklärung der Naturerscheinungen, oder der Würkungen dienen; die Zwecke würden statt der Mittel betrachtet, und die Untersuchung der leztern dadurch vernachlässigt. Vielmehr gewinnt diese durch Beziehung auf jene an Reiz und Vollkommenheit. Werden die Triebwerke der Harrisonschen Uhr denn weniger gründlich untersucht, wenn man den Nutzen eines jeden Theils aufspüret?

§. 51. Wie aus unserm Verhältnisse Gebet, Danksagung, Verehrung entstehe, und wie diese Handlungen anzusehen seyn.

§. 52. Von Spinoza's Lehrgebäude — wie es in verschiedener Hinsicht Beifall gefunden.

§. 53. Seine Vorstellung des Alleinwesens ist doch nur Abstraction, oder Zusammenfassung im Begriffe.

§. 54. Alles besondere Denken soll im unendlichen absoluten Denken enthalten seyn.

§. 55. Vielheit und Veränderung in untheilbarer unwandelbarer Einheit sind leere Ausdrücke. Allgemeines Wesen, unbestimmte Kraft, ist kein Wesen, keine Kraft.

§. 56. Ueber das höchste Wesen nachzudenken ist allerdings unserm Naturtriebe gemäß. Dadurch

sind

sind auch schon manche unwürdige Vorstellungen verworfen worden.

§. 57. Durch Vernunftgebrauch gereinigte Religion hat den Menschen veredelt und seine Plagen vermindert.

§. 58. Ob die Ueberzeugung von einem würklichen lebendigen Gott, und überhaupt von den Gründen unserer Erkentniß, ohne Nachtheil unserer Ruhe und Sitten wankend gemacht werde?

§. 59. Freie Untersuchung wird nur die Wahrheit mehr aufklären. Vernünftige Gottesverehrung muß mehr und mehr wohlthätig werden.

§. 60. Aufmunterung, welche aus dieser Betrachtung geschöpft wird.

Ὁ λόγος κριτὴς τῆς ἐν τοῖς οὖσιν ἀληθείας.
Sext. Empir. L. I. adv. Log. §. 89. p. 388.

ἡ δ' ἐνάργεια οὐκ ἔστιν αὐτάρκης πρὸς γνῶσιν ἀληθοῦς. Id. ibid. §. 143. p. 401.

Angesehene Männer haben neulich die Frage wieder rege gemacht — was der eigentliche Grund menschlicher Erkenntnisse sey?

Der scharfsinnige Herr Geheimerath Jacobi behauptet — „eine unmittelbare Gewisheit, welche nicht allein keiner Gründe bedarf, sondern schlechterdings alle Gründe ausschliesst, und einzig und allein die mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung selbst ist.“ (¹)

Das war würklich viel versprochen, und es wäre wichtig einen so bequemen Weg zur Gewisheit kennen zu lernen! Ich nahm mir also vor

(¹) Ueber Spinoza S. 162.

die Anzeigen zu demselben aufzusuchen — „Das Element aller menschlichen Erkentniß (sagt er (2)) sey Offenbarung, und Glaube an dieselbe." Als man nun hierüber weitern Aufschluß verlangte, erklärt es der Verfasser der Resultate, (3) daß unter dieser Offenbarung die sinnliche Evidenz oder anschauende Erkentniß verstanden werde. Wenigstens heisst es, daß davon zuvorderst und vornehmlich die Rede sey. Man scheint

(2) das. S. 163. 172.

(3) Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, (S. 18. 19.) von deren Verfasser Jacobi (Wider Mendelssohn p. V.) bezeugt, „er habe seine wahre Meynung ganz und von Grund aus gefasst" und den ich also auch statt seiner anführen kann. — Es war der Herr Magister Thom. Wizenmann, wie aus dem deutschen Museum (1787. Febr. S. 116. — 156.) zu ersehen, wo dieser schon zu frühe verstorbene Mann zeigte, daß er, als ruhiger Denker, philosophischer schreiben konnte als in den Resultaten, wo ihn nur oft die Einbildungskraft hingerissen hat, und wo er sich am Ende so in Nebel von Ausdrükken verliert, daß man nicht mehr weiß, was Glauben oder Wissen seyn oder nicht seyn soll.

scheint zwar nachmals von diesem Begriffe abzugehen und noch etwas anders zum Grunde zu setzen: doch davon werde ich weiter unten handeln: jetzt bitte ich fürs erste diese sinnliche Evidenz zu untersuchen.

§. 2. Offenbarung soll doch wohl etwas bedeuten darauf wir uns verlassen können. Ist nun die Erkentniß, welche uns die Sinne an und für sich geben, so beschaffen? Geben sie uns eine unmittelbare Gewisheit und eine Vorstellung die mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmt? Bedarf ihr Zeugniß keiner Prüfungsgründe? — „Durch den Glauben (an diese Offenbarung) wissen wir, daß wir einen Körper haben" (4) — Wissen wir? Ich denke — durch den Glauben glauben wir nur, oder meinen zu wissen. Durch eben einen solchen Glauben meinte aber auch jener zu wissen, daß er stroherne Beine habe, darauf er sich nicht getrauen könte zu stehen: (5) ein anderer, daß er einen gläsernen Körper habe (6) und dergleichen sinnliche anschauende Erkentniß hat es sehr man-

(4) Ueber Spinoza S. 163.
(5) Boerhaave Prælectt. ad §. DLXXXVI.
(6) Locke on human enderst. B. II. c. II.

mancherley gegeben. Kann also die sinnliche Erkentniß irgend eine Probe der Gewisheit seyn? Können (7) Vernunftgründe zur Versicherung dieser (sogenannten wahrhaften) Offenbarung schlechterdings nichts beytragen? Was entscheidet dann die Wahrheit oder Falschheit derselben? In sich selbst giebt das Gefühl kein Unterscheidungszeichen. Der Mann war von seinen strohernen Beinen durch seine Empfindung eben so vest überzeugt als jeder anderer von dem Gegentheile.

§. 3. Eben so ist es mit den Dingen, welche wir uns als ausser uns befindlich vorstellen. Wir können glauben Flammen zu sehen, Töne zu hören, ohne daß etwas von aussen unsere Sinne rührt. Was entscheidet dann in allen diesen Fällen die Täuschung? Doch nicht eine unmittelbare Ueberzeugung: nein — nichts als die Vergleichung des Zusammenhanges der Wahrheiten, das ist der Gebrauch der Vernunft. Herr von Haller beschreibt dieses der Natur gemäß in seinem eigenen Beispiele. (8) „In einem Fieber, sagt er, sahe ich bey verschlossenen Augen im-

(7) Wie in den Resultaten S. 20 gesagt wird.

(8) Boerhave Prælectt. §. 582. not.

immer helle Feuerflammen vor mir. Ich widerlegte aber diese falschen Vorstellungen leicht, und überzeugte mich, daß dergleichen nicht würklich vorhanden wäre. Ich war mir nämlich so viel bewust, daß ich den Zusammenhang meiner Vorstellungen erwägen konte, und fand, daß diese Erscheinungen damit nicht bestanden, daß sie andern Sinnen, dem Gefühle, widersprächen, und daß sie verschwanden wenn ich die Augen öffnete."

§. 4. Feiner als diese sind die Rürungen der innern Sinneswerkzeuge, dabey die Einbildungskraft mit wirkt, wie im Traume geschiehet, da wir nicht allein deutliche Gegenstände zu sehen, sondern auch manches zu hören, zu fühlen, zu reden und zu handeln glauben. Auch hier versuchen wir manchmal selbst im Schlafe aus dem Zusammenhange der Erscheinungen zu entscheiden, ob dieselben würklich von aussen herrühren, oder ob es nur ein Traum sey, und zuweilen gelingt es uns auch dadurch die Täuschung zu entdecken. Wer aber, wegen Beschaffenheit seines Körpers oder wegen zu lebhafter Einbildungskraft, in Krankheit, oder im Traume nicht mehr fähig ist diese Untersuchung anzustellen,

der ist träumend oder wachend jedem Betruge seiner Hirngespinste unterworfen.

§. 5. „Wir erhalten alle unsere Kentnisse durch die Sinne.“ — Das wird nicht geläugnet: aber was wollen wir damit sagen? — Nichts mehr als, daß uns durch die Sinne der Stoff oder die Materialien unserer Kentnisse dargeboten werden. Wir müssen Data haben über welche wir urtheilen, das ist wahr: aber urtheilen müssen wir doch allemal. Die blossen Rührungen der Sinne, wenn man sie auch noch so gröblich als Gemählde oder Eindrücke betrachtet, machen eben so wenig eine Erkentniß aus als die optischen Bilder an einer Wand oder der zurückprallende Schall daselbst eine Erkentniß schafft. Die Denkkraft muß also vorausgesezt werden: diese muß bey jeder Erkentniß würken, jede Erkentniß ist also schon ein Urtheil der Vernunft, und kann nur nach den Gesetzen derselben, nämlich der Einstimmung und des Widerspruchs, geprüfet und berichtigt werden.

§. 6. Nach französischen Schriftstellern haben auch verschiedene Deutsche das Wort Organisazion so gebraucht, daß sie daraus die Kräfte oder Fähigkeiten selbst herzuleiten scheinen.

„Alles

„Alles beruhet auf der Organisazion." — Was ist dann Organisazion? — Zu Deutsch heisst es die Einrichtung der Werkzeuge. Nun müssen freilich alle Werkzeuge, auch die zufälligen äussern, deren sich der Mensch bedient, ja alle Verhältnisse oder Verbindungen darin er gesezt ist, z. B. Klima, Lebensart, Erziehung, Regierung, auch Bestimmungen und Abänderungen unserer Vorstellungskraft bewürken. Die körperlichen Organe der Empfindung und Bewegung sind unsere nächsten Werkzeuge. Gleichwie also der Künstler ohne seine äussern Werkzeuge nicht das verrichten könte was er ausführt, so sind insbesondere die eigenen Werkzeuge des Körpers das was die Kräfte zu entwickeln, so oder so anzuwenden erfodert war. Wir musten Sinne haben, das ist — wir musten in eine gewisse Verbindung mit andern Wesen gesezt seyn, um dieselben wahrzunehmen: aber das Wahrnehmungsvermögen liegt doch nicht in den Werkzeugen. So wenig in den äussern Werkzeugen die Kunst des Künstlers steckt, so wenig liegt auch im Körper die ursprüngliche Kraft welche durch denselben empfindet und würket. Ohne wohlbeschaffenes Gehör erhält der Mensch nicht die

Empfindungen welche dieses Werkzeug darbietet, und muß auch der Folgen entbehren welche daraus fliessen. Daß aber doch die innere Denkkraft dabey nicht ermangele, sehen wir, wenn nur dem Taubstummen statt der Töne andere Zeichen dargereicht werden um die Begriffe zu bestimmen — „Wenn jedoch — sagt man — die menschliche Seele in eine Auster, und die Seele der Auster in unsern Körper versezt würden, so würde jene gleich der Auster im Finstern wühlen und diese menschlich denken“ — Das ist, dünkt mich, als wenn ich sage — wenn die Feder meiner Uhr in einen Bratenwender und die des Bratenwenders in die Uhr versezt würden, so würde jene den Braten wenden und diese die Stunden zeigen — „Aber diese verschiedenen Federn würden sich ja nicht zu den Werkzeugen passen“ — Nun, das ist wahr, und so passt sich gewiß auch unsere Triebfeder nicht zu einem fremden Körper, sondern, wie bey allem andern in der Welt, so ist auch hier Uebereinstimmung, und jede Stuffe der Empfindungskraft hat ihre eigenen schicklichsten Werkzeuge zugesellt empfangen.

§. 7. Man erwägt nicht immer, wie wenig dasjenige ist was uns die Sinne eigentlich darbieten, oder was wir würklich erfahren. Die Bilder welche in unserm Auge entworfen werden und welche ein andrer der hineinsähe darin wahrnehmen würde, sind doch nicht dasjenige was wir selbst sehen, sonst würden wir ja diese umgekehrten Bildchen in ihrer geringen Grösse und an ihrem Orte, nämlich in beiden Augen, wahrnehmen. Aber, davon wissen wir nichts; wir stellen uns viel grössere Gegenstände, und zwar ausser uns vor. Diese Bilder enstehen auch in dem Auge dessen der bey klaren Säften den sogenanten schwarzen Staar hat, das heisst dessen Augennerven unempfindlich sind, und er weiß nichts davon. Es ist also nur eine feine Veränderung in den Nerven, die mit dem Gegenstande welcher vorgestellt wird keine Aehnlichkeit hat, welche eigentlich den Sinn ausmacht, und wenn dergleichen Veränderung auch von ganz andern Ursachen, z. B. von einem Drucke herrühret, so sehen wir Flammen: wenn die Nerven von innen nur mittelst der Einbildungskraft erregt werden, so sehen wir allerley Bilder. Eben so mit dem Gehöre u. s. f. Aber auch von

der Veränderung, die, aus welcher Ursache es seyn mag, in unsern Nerven vorgehet, wissen und erkennen wir nichts. Also, das was wir uns vorstellen ist nicht das was die körperlichen Werkzeuge der Sinne darbieten, oder was in ihnen vorgehet, ist folglich nicht Gefühl, nicht Erfahrung, sondern was wir eigentlich erfahren oder wahrnehmen ist nur die Veränderung welche in unserm denkenden Wesen selbst vorgehet. Der Verfasser der Resultate weiß dieses sehr wohl: er nennt selbst die Vorstellung der Sinne mehrmals eine Täuschung, (9) und sagt ausdrücklich, daß wir durch die Sinne nicht unmittelbar die Gegenstände ausser uns ja auch nicht unsern Körper, sondern blosse Veränderungen unser selbst gewahr werden. (10) Aber nun will er mit Herrn Jacobi einen geheimnißvollen Weg der Erkentniß oder Ueberzeugung haben, den sie Offenbarung nennen, und zu dessen Versicherung Vernunftgründe schlechterdings nichts beitragen können.

§. 8. Wir wollen doch sehen, ob es eine so unmittelbare Ueberzeugung oder Offenbarung bey der

(9) S. 21. 31.
(10) S. 20.

der anschauenden Erkentniß gebe, oder ob sie durch den bekanten Weg unserer Denkkraft erhalten werde. Der Blindgeborne, dem Cheselden zum Gesicht half, konte uns Nachricht geben. (11) Aber — er hatte keine Offenbarung erhalten, daß die Vorstellungen des Sehens von Körpern herrührten, die um ihn wären. Das ganze Gemähldе schien ihm auf seinem Gesichte zu liegen. Er muste den ordentlichen Weg der Vergleichung gehen, um mittelst des Gefühls zu lernen, erst wo die Grenze zwischen seinem eigenen Körper und den andern Gegenständen sey, sodann, welche Umrisse diese oder jene ihm nach Gefühl bekannte Gestalt anzeigten. (12) Er muste seinen Hund oder Katze zu sich locken und füh-

(11) Philos. Trans. Vol. 35. p. 447. u. f. — Zu bedauren ist es, daß dies, so viel ich weiß, die einzige Nachricht von einem geheilten Blindgebohrnen ist, welche uns nützliche Bemerkungen darbietet, da bey andern nur Kleinigkeiten oder Thorheiten beobachtet worden — z. B. ob er durch Instinkt seine Mutter erkennen würde, u. d. gl.

(12) He knew not the shape of any thing, nor any one thing from another, howewer different in shape or magnitude.

fühlen um sie nachmals durchs Gesicht kennen zu lernen. Erst nach zwey Monaten entdeckte er auf ein Mal, daß ein gewisses Verhältniß von Schatten und Licht etwas flaches, holes, oder erhabenes anzeigte: aber nun hielte er auch die Figuren eines Gemähldes für erhaben gebildet, wunderte sich, daß dies nicht mit dem Gefühl zuträfe, und fragte, ob dann hier das Gesicht oder das Gefühl ihn betröge? So lernte er auch spät, wie die Entfernung zu beurtheilen sey. Dennoch stellte er sich gleich anfangs das gesehene nicht in seinem Auge, sondern ausserhalb vor, denn er sagte, daß ihm anfangs alles sehr groß vorgekommen wäre, wie er dann auch sich die Gegenstände nicht gedoppelt einbildete, da ihm nach einem Jahre auch auf dem andern Auge der Staar gestochen ward.

§. 9. Unsere Kinder können es uns zwar nicht erzählen, wie sie zu Kentnissen gelangt sind: aber man kann es genugsam errathen, daß es ihnen mit allen Sinnen nicht anders ergehe. Erst ist alles in einer Empfindung vermischt: gemählich bemerkt das Kind den Unterschied der Empfindungen des Gefühls und anderer Sinne. Der Geschmak erregt noch lange seine vorzügliche

Auf-

Aufmerksamkeit, so daß es, was dem Gesichte gefält, um es an sich zu bringen, in den Mund steckt. Mit der Zeit ergeben sich mehr Vergleichungen: es lernt den Ort, woher ein Schall komt, und die Umrisse und Farben gesehener Dinge unterscheiden: noch langsamer die Entfernungen durchs Gesicht beurtheilen. Es unterscheidet ferner die Empfindung seines eigenen Körpers von der Wahrnehmung anderer Dinge. Das Gesicht, ohne Vergleichung des Gefühls, würde diese Grenze nur schwerlich erkennen. Dieser Unterschied giebt den Begriff von ausser uns, und die Unterscheidung der Verhältnisse mehrerer Dinge überhaupt die allgemeine Vorstellung von ausser einander, oder vom Raume, so wie die Unterscheidung der Veränderungen, oder der Folge unserer Gedanken, den Begrif von Zeit. (13) Endlich, erst nachdem dir

(13) *Raum* und *Zeit* sind demnach so wenig etwas Absolutes für sich Bestehendes, als Schall oder Ton mit Weglassung der Zitterungen daraus er bestehet. Einen leeren Raum denkt man nur indem man sich einen Umkreis, und also doch etwas ausser einander, vorstellt, aus wel=

die Kraft mehr geübt worden, unterscheidet sich das wahrnehmende Wesen selbst von den Wahrgenom-

welchem man die Gegenstände die sich darin unterscheiden weg lässt: aber Zeit ohne Folge von Veränderungen lässt sich gar nicht vorstellen — Man hat den Einwurf gemacht, daß der Begrif vom Raume keine Abstraction wäre, weil ihn auch der Blindgebohrne hätte. Aber der Blindgebohrne unterscheidet doch auch das Aussereinander, und gewiß die Vorstellung dieser Leute, die, wie sie sich selbst ausdrükken, mit ihrer rechter Hand, oder mit den Fingerspizen tastend denken, und sich nur deren Bewegung und Eindruk vorstellen, ist ganz anders als die unsrige, die wir mit dem Gesichte Gestalten, Umkreis, und ein unbefühltes Weite auf ein Mal umfassen. „Die Idee der Ausdehnung ist (wie Herr Heinike in seinen Entdeck. und Beitr. zur Seelenlehre S. 91. bemerkt,) bey dem Blindgebohrnen nichts anders als eine vervielfältigte Empfindung von Dichtigkeit, oder Widerstande vieler würkenden Dinge aussereinander, die durch Berührung entsteht. Auch die Gefühl-Idee der Ausdehnung, durch die Ausspannung der Hand nach zwei entlegenen Punkten ist bei Blind-

genommenen. (14) — Doch ich will das Entstehen unserer Begriffe, wie sie, nach und nach aus

Blindgebohrnen gegen unsere Idee verschieden" — Der Blindgebohrne, dessen oben (§. 8.) erwähnt worden, sagte nachdem er das Gesicht erlangt hatte — ob er gleich wisse, daß sein Zimmer in dem Hause enthalten wäre, so könne er sich doch nichts grössers als die Grenzen dieses Zimmers vorstellen. (never being able to imagine any lines beyond the bounds he saw) Erst nachmals, so wie ihm ein grösserer Gesichtskreis vorkam, erweiterte sich auch seine Vorstellung vom Raume. So müssen auch wir Sehenden gestehen, daß, ob wir gleich wohl wissen, daß die Sterne viel weiter entfernt sind, wir doch keinen Begrif von diesem Raume haben, da wir keine Gegenstände dazwischen sehen; sondern der Sternen-Himmel ist unserer Vorstellung ein Gewölbe, dessen Durchmesser unser Gesichtskreis auf der Erde ist. Das übrige denken wir nur im Verstande hinzu, und den unendlichen Raum denken wir uns eigentlich nur als unbe-

(14) Jacobi über Spinoza S. 162. Result. S. 17. der Verf. der leztern bemerkt auch, daß der Mensch eher da wäre als er es selbst wisse daß er da wäre.

aus Vergleichung entspringen, nicht weiter erörtern. Ich wollte hier nur von dem sinnlichen

oder

bestimmt, so daß immer noch etwas Weiteres hinzugefügt werde. Des Blinden Vorstellung erweitert sich nothwendig noch viel beschwerlicher: er rechnet den Raum nur wie er ihn umfühlen oder umwandeln kann. Da indessen die Vorstellungen immer von unserm Standpunkte ausgehen, so rechnen wir sie zu einem Ganzen oder Unendlichen. Sie sind aber ihrem besondern Gehalte nach nur relativ: denn nothwendig muß derselbe Gegenstand grösser oder kleiner erscheinen, nachdem wir mehr oder weniger mikroskopische Augen haben. Auch die Vergleichung mit andern Gegenständen hat einen Einfluß auf unsern Begrif. Die Schue unsers Vaters dünken uns noch viel grösser gewesen zu seyn als die unsrigen, weil wir sie mit unsern Kinderschuen verglichen hatten. So schienen auch dem obgedachten Blindgebohrnen alle Gegenstände anfangs sehr groß, und sie verkleinerten sich in seiner Vorstellung nachdem ihm Grössere zu Gesicht gekommen waren. Wenn wir also die Erfahrung befragen, so finden wir, wie mich dünkt, daß unser Begrif vom Raume nur relativ, theilweise entstanden und erweitert, nicht aber

von

oder anschauenden Erkentnisse reden, und, da die Resultate ([15]) sagen — „ohne Erfahrung sey die

von einem vest stehenden, zuvorgefaßten Alleinigen und Unendlichen abgeschnitten sey. Er ist auch allerdings, wie Herr Kant lehrt, blosse Form unserer Anschauung: nur sehe ich nicht, wie es eine Vorstellung a priori zu nennen sey, die im Gemüthe selbst läge, und vor aller Empfindung hergehen müsse. Sie ist doch erst aus Empfindungen geschöpft und richtet sich nach denselben. Ehe einer Gegenstände unterschieden, hat er gewiß keine Vorstellung vom Raume, (wie Herr Kant selbst Crit. S. 292. erinnert.) Jede Vorstellung muß freilich unter gewisser Form erscheinen. Die Farben, schwarz, weiß, roth blau, sind auch nothwendige Form der Gesichtsvorstellungen, ohne deren Unterscheidung nicht einmahl die Ausdehnung durchs Gesicht erkant würde: und doch wüste ich nicht, wie ich ihnen die Benennung reine Anschauung a priori geben könnte, oder was mir diese Benennung bestimmter und deutlicher machte. Die Vorstellung des Raums betrift doch auch nur das Verhältniß zweier Sinne, des Gesichts und Gefühls,

([15]) S. 28. n. 11.

die Erkentniß des Daseyns unmöglich" — zu bedenken geben, daß ohne Vernunftgebrauch kei-

fühls, und ist in ihnen noch sehr von einander verschieden: die Verhältnisse aber, welche wir Geschmak, Geruch und Gehör nennen, geben keinen Begrif von Ausdehnung oder vom Raume. Wenn also einem Blindgebohrnen auch Hände und Füsse mangelten, so würde er kaum irgend eine Vorstellung vom Raume, vielweniger von einem unendlichen haben — Die Vorstellung von Zeit ist freilich allgemein, da es der abgesonderte Begrif von wahrgenommenen Veränderungen ist. Ehe wir aber auf eine solche Folge in unsern Gedanken geachtet, haben wir gewiß auch keinen Begrif von Zeit gehabt. Er bleibt auch immer noch relativ und verschieden: denn, nachdem wir mehr oder weniger Veränderungen beachtet haben, scheint uns die Zeit lang oder kurz gewesen zu seyn. Es ist also gleichfalls keine absolute Grösse, von welcher die Theile abgeschnitten würden, sondern nur aus relativen Theilen, mit Weglassung der Verschiedenheit, zusammengesezt. Mit dem Ausdrucke einer unendlichen Zeit aber verbinden wir eigentlich gar keinen Begrif, da wir in Gedanken nur immer zusetzen und erweitern — Die Anschauung

keine Erfahrung empfunden oder geoffenbaret werde, indem selbst das Bewustseyn der Erfahrung nur durch Vergleichung erhalten wird, und die eigentliche Erfahrung sich nicht weiter als auf die innern Veränderungen unsers denkenden Wesens erstreckt.

§. 10. Wo finden wir also die eigene Evidenz, oder Gewisheit der anschauenden Erkentniß, die mit Vernunftgründen nicht vermengt sey ([16]) und der Vernunftgründe nicht bedürfe?

Ist

ung a priori bedeutet also, wie leicht zu erachten, keine eigentliche, würkliche Anschauung, Empfindung oder Vorstellung, sondern nur die eigene Anlage oder Bestimmung unserer Denkkraft, durch gewisse Verhältnisse solche oder solche Vorstellungen zu erhalten — durchs Gesicht auf diese, durchs Gefühl auf jene, durch Gehör, Geschmak, Geruch, auf eine andere Weise — Es scheint aber, wie sonst in dem materialistischen System, bey den Gehirnbildern oder Eindrücken, so auch hier in einem transcendental- oder critisch-idealistischen, meistens nur das Verhältniß des Gesichts und Gefühls in Betrachtung genommen zu seyn.

([16]) Result. S. 32.

Ist nicht alles ein Urtheil, welches aus undeutlichen Vernunftgebrauch entspringt und durch deutlichere Vernunftgründe, mittelst Vergleichung des Zusammenhanges der Wahrheiten, geprüfet und berichtigt werden muß? Von den abweichenden oder träumenden Vorstellungen der Sinne ist oben (§. 2-4) geredet. Haben aber dann die gesunden Empfindungen des Wachenden den Vorzug der eigenen Zuverlässigkeit? — „Die Sterne drehen sich alle Tage um die stillstehende Erde herum" sagt, oder scheint die Anschauung zu sagen. (17) Es ist falsch, lehrt die Vernunft: wir sehen nur einen nach dem andern über uns, wie sich die Erde umdrehet — „Dort steht die Sonne am Horizont" meint die Anschauung." Nicht doch! spricht die Vernunft: sie ist schon untergegangen — „Dort ist ein Farbenbogen in der Luft gemahlt." Gar nicht: es sind nur klare Regentropfen. u. s. w.

§. 11. Nun soll es dann der gesunde Menschenverstand seyn, dem man trauen kann:

(17) Und dies wird auch in den Result. S. 171. eine unmittelbare sinnliche Evidenz genannt.

kann: (18) und wiederum wird diesem die Sicherheit des Urtheils abgesprochen, wenn ihn nicht die Vernunft durch Prüfung und Vergleichung leitete. (19) Wie stimmt dies zusammen? — Ferner soll Herr Jacobi noch eine besondere Quelle der Evidenz im Menschen selbst angezeigt haben, eine innere, mit der anschauenden Erkentniß durchaus analoge Evidenz, oder unmittelbare Gewisheit, eines von den fünf Sinnen verschiedenen inneren Sinnes für das Unsichtbare. (20) Der Verfasser der Resultate gesteht, (21) daß er selbst keine solche innere Erfahrung habe. Meines Erachtens aber ist unter dieser von Herrn Jacobi bezeichneten Ueberzeugung nichts anders zu verstehen, als eine zusammengefaßte Vorstellung, oder, der Inbegrif undeutlicher, jedoch gesunder Urtheile, und so käme sie mit dem gesunden Menschenverstande überein, von dessen Werthe unten (§. 18. 19.) gehandelt werden soll.

(18) Result. S. 40. u. f.
(19) daselbst S. 132. u. f.
(20) Result. S. 150. 154. u. f.
(21) S. 159.

§. 12. Ganz ein anders ist aber die Einbildung einer von der Vernunft verschiedenen Erkentnißkraft oder Offenbarung, welche man in Eingebungen, Erscheinungen, sogenantem innern Lichte, oder solchen Vorstellungen sucht, die nicht aus den Sinnen unsers Körpers entspringen sollen. Einer solchen Ueberzeugung eines innern Gefühls, mit Verwerfung prüfender Vernunft trauen zu wollen, ist überaus mißlich, und kann uns, wie die Geschichte lehrt, allem Unsinne überlassen. Gefühle in diesem Verstande, sind dunkele und verworrene Vorstellungen, und der eigentliche Weg, den diese Begeisterten lehren, nämlich, sich den äussern Sinnen zu entziehen, ist ja gerade auch der Weg zu Träumen und fieberhaften Einbildungen. Wir wissen, daß Menschen, auch ohne eigentliche Krankheit, blos durch Versäumung ihrer Vernunft, und eben dadurch, daß sie einem innern Lichte oder Erkentnisse nachstreben, welches sich unmittelbar in die Seele ergiessen soll, nicht allein darin den Kranken oder Träumenden ähnlich werden, daß ihnen allerley ungegründete Vorstellungen vorkommen, sondern auch darin, daß sie zuletzt nicht mehr im Stande sind den Ungrund derselben einzusehen, sondern

eine

eine völlige Evidenz oder Gewisheit zu haben glauben. Desto mehr, und weil die einmal Platz findenden Gefühle so hinreissend sind, muß man bey noch nüchternem Verstande ihre Gefahr erwägen, um sich davor zu hüten. — Unter hunderten will ich nur ein neueres Beispiel wählen, welches mir eben vorkomt. — „Eine Weibsperson, die sich zuweilen mit ihrem Manne raufte, die, laut Zeugniß des Pfarrers, übrigens bey ganz gutem Verstande ist, ihre Erscheinungen schriftlich aufsetzt, gelassen davon redet, und auf das standhafteste dabey bleibt, alles das würklich gesehen und gehört zu haben, sahe unter andern vom Teufel einen Arm, wie auch den zwo Spannen dicken Schwanz: Ferner einen Pudelhund am Himmel gehen: dann auch die Wohnung Gottes, und den Erlöser, welcher selbst, wie auch einige Engel, mit ihr redeten, u. s. w." (22) — Was entscheidet nun hier die Wahrheit? Ihr Zeugniß des innern Sinnes, welches ihr die anschauende unbezweifelte Erkentniß gab, oder unsere Vernunftgründe, welche darin die albernsten unstatthaften Vorstellungen entdecken? Die vermeinte Evidenz zeigt sich also bey

 dem

(22) Moritz Magazin für Seelenkunde, IV. B. 1 St. S. 120 u. f.

dem innern Sinne nicht weniger betrüglich als bey den äussern, und wenn auch, unserer Einbildung nach, wie bey dieser guten Frau geschahe, ein Engel vom Himmel uns erschiene und zu uns redete, so müssen wir es nicht glauben, sondern nach den von Gott vorgeschriebenen Gesetzen unserer Vernunft prüfen. Wer diese verwirft, schaft sich leicht eine Gewißheit der Einbildung, wie der berühmte Seher Ziehen, welcher von sich selbst also spricht. — „Daß ich der von Gott verheissene Bote oder Prophet auf Herzinien sey, davon bin ich weit mehr versichert, als ein von weltlichen Königen verordneter Gesandte seiner Gesandtschaft mittelst seines Creditivs versichert seyn kann.“ (23)

§. 13. Dergleichen Leute, die von der Wahrheit ihres innern Gefühls oder ihrer Phantasien überzeugt sind, und die man deshalben Phantasten oder Grillenfänger nennt, fehlen nicht eben wegen Blödigkeit des Verstandes, sondern vielmehr durch Schimmer der Einbildungskraft. Sie können es auch anfangs recht gut meinen und ängstlich Tag und Nacht um Erkentniß bekümmert seyn. Zu bedauren ist es also, daß sie andere Mittel als die

(23) Berl. Monatsschrift 1786. März. S. 256.

die Gott dem Menschen verliehen hat dazu verlangen: denn nun ist es weder ihnen selbst möglich ihren Irthum zu entdecken, noch andern sie zu belehren. Die Vernunftregeln sind allen Menschen gemein: daher können wir nach denselben gemeinschaftlich prüfen, und uns einander zurecht weisen. Da aber jene Ueberzeugung des Gefühls aus innerm Grunde entspringt, so kan sie uns so wenig mitgetheilt werden, als ihnen die unsrige. Folglich ist der Streit nicht beyzulegen; und da die Phantasey ihrer Natur nach zu Leidenschaften führt, so streiten sie mit Eifer und Heftigkeit. Sie bleiben unbelehrlich, unüberzeugbar, und schelten immer auf unsern schiefen Sinn oder Starrsinn, daß wir nicht sehen können oder wollen, was ihnen so klar einleuchte. — Man könte ihnen indessen ihren Glauben, oder die Versicherung ihres Creditivs gerne gönnen, wenn sie damit stille blieben und warteten, bis es uns andern auch offenbaret würde. Aber sehr oft werden sie der menschlichen Gesellschaft gefährlich, indem sie aus gleichem Grunde einen Beruf fühlen, die **Wahrheit** welche ihnen erschienen ist auch andern zu offenbaren, wie der Prophet Ziehen weissagen, oder sonst auf allerley Weise vielen un-

behutsamen Menschen den Kopf verrücken und Unruhe erregen. Noch mehr aber, wenn eben dies innere Gefühl sie antreibt thätig zu seyn, wenn die Begeisterung oder der Eifer für ihr Hirngespinst, sie, wie Herr Jacobi (24) wohl bemerkt, zur Predigt ihrer innern Wahrheit, Wunder, oder Offenbarungen enflammet: denn so wird Schwerdt und Fackel ergriffen, wie die Geschichte vielfältig zeuget. „Ja Freund! (sagt der Verfasser einer merkwürdigen Schrift, (25) und sagt es der Erfahrung gemäß) dieser Grundsatz des innern Gefühls ist die fruchtbare Mutter unendlicher Ausgeburten des menschlichen Herzens und Verstandes. — Durch ihn wurden Ravillac und Damiens gebildet — der Uebergang von der enthusiastischen zur fanatischen Schwärmerey ist leicht. Ist jemand erst fähig ein vermeintliches Gefühl als Beweis eines Satzes anzunehmen, so ist er auch bald fähig seine Empfindung als Bestimmungsgrund seiner Handlungen anzusehen.“

§. 14.

(24) Wider Mendelssohn, S. 117.

(25) Beyträge zur philophischen Geschichte geheimer Gesellschaften, S. 124. Man sehe auch die Note daselbst, S. 126.

§. 14. Endlich deutet der Verfasser der Resultate (26) noch eine vollkommenere Quelle der Ueberzeugung an, die über Demonstration und Menschenverstand gehen soll: und dieses ist — Geschichtserzählung, Tradition, Vätersagen. (27) Ich glaubte ihn nicht recht zu verstehen, aber er erklärt sich deutlich genug. (28) „An dem Sokrates sollen wir nichts mehr bewundern als den Glauben, den Gehorsam gegen seinen Genius, und die Liebe, womit er an den Sagen der Vorzeit, und selbst an der Religion seines Landes hieng!" — Andere mögten doch den Glauben an einen Genius, oder Kobolt, der ihm etwas zuflüsterte, oder seinem innern Sinne eingäbe, vielmehr der menschlichen Schwachheit und dem Einflusse seines Zeitalters zuschreiben. Zum Verdienste aber, oder zur Ehre, meine ich, hat man es ihm immer angerechnet, er mogte auch sonst von Dämonen gedacht haben wie er wollte — daß er seine Zeitgenossen auf den grossen Gedanken geführt hat, es sey ein oberstes Wesen, ein Gott. Eben deswegen, weil man dadurch das

(26) S. 147 und 185.
(27) Das. S. 187.
(28) S. 206.

das Ansehen der Vätersagen vom Jupiter, Neptun und Pluto geschmälert hielte, ward er ja angeklagt — daß er keine Religion hätte, welches zum öffentlichen Zeugnisse seiner aufgeklärtern Denkungsart dienen kann.

§. 15. „Alle Religionen, heißt es, (29) auch die armseligsten und rohesten, fangen von Geschichte, Tradition und Thatsachen an: alle sind ursprünglich positiv." — Wer sich nun zuerst eine solche alberne Religion, wie z. B. die Aegyptische war, in den Kopf gesetzt, oder der sie aus seinem Kopfe entsponnen hat, der hatte doch noch keine Tradition vor sich, die freylich in der Folge daraus werden muste. Daß es aber der Traditionen so vielerley giebt, daß dadurch allerley rohe und ungereimte Religionen fortgepflanzt worden, daß alle Tyrannen, Demagogen und Betrüger, jeder zu seinem Zwecke aus eben dieser Quelle geschöpft haben, wie der Verfasser (30) wohl bemerkt, das kann sie doch nicht ehrwürdig machen, oder stellt sie doch nicht als Quelle der Gewisheit dar. Die Frage war ja nicht — was Menschen glauben, sondern — welchen Grund zu glauben wir annehmen

(29) Result. S. 188.
(30) S. 205.

men sollen, oder sogar, ob es eine unmittelbare Gewisheit gebe, die keiner Gründe bedürfe, ja alle Gründe ausschlösse, und ob diese in Geschichten und Vätersagen zu finden sey? Unmittelbar ist uns doch eine Erkentniß aus Geschichtserzählung gewiß nicht: und es weiß nicht allein jeder Geschichtsforscher, sondern auch der gemeine Mann, wie sehr eine jede Erzählung, auch von Begebenheiten unserer Zeit und unsers Orts zu prüfen sey, (31) und wie ungegründet manche bey der Untersuchung befunden werden. Einige derselben sind auch so beschaffen, daß ein vernünftiger Mensch nicht einmal seine Zeit und seinen Kopf darauf verwenden sollte, ohngeachtet aller kräftigen Zeugnisse, sie von Grunde aus zu prüfen, dergleichen wir noch neulich an der Geschichte des heiligen Labre (32) erlebt haben. Woher stammen dann alle die Ungereimtheiten und Fabellehren des Heidenthums, deren der Verfasser (33) erwehnt, anders als aus dem Glauben an Ge-

(31) Wie auch der Verfasser selbst S. 191 erkennet.

(32) Berlin. Monatsschr. 1785. S. 277, und die Anmerk. S. 278.

(33) Result. S. 211 u. f.

Geschichtserzählung, Vätersage, Tradition? und waren es nicht diese, welche ehemals in Griechenland und Rom, so wie noch jetzt in Indien und anderwärts, die Ausbreitung der Wahrheiten zurück trieben? „Der Gentoo sieht die Traditionen seines Volks, die Beids der Schasters, welches ihre heiligen Bücher sind, nicht im allegorischen, sondern im buchstäblichen Verstande, als unmittelbare Offenbarungen des Allmächtigen an, gegen deren Authentizität nichts einzuwenden sey. — Sein Glaube ist eben so stark und unbedingt als der Glaube des Christen. Er sieht also die Erzählung der erstaunenden Wunder seines Brihma, seines Raam, oder eines Kischen, als authentische historische Wahrheit an.“ (34)

§. 16. Was verspricht uns also, nach allem bisher Erwogenen, die zuverläßige Gewisheit — ich will nicht sagen unmittelbare Evidenz — in unsern Erkenntnissen? — Nicht die anschauende sinnliche Vorstellung: dafür warnet der Umlauf von Sonne, Mond und Sterne. (§. 10.) Nicht einmal die Empfindung in unserm eigenen Körper: dafür warnten die strohernen Beine (§. 2.) Nicht ein inneres Licht oder Eingebung: dafür warn-

(34) Gesetzbuch der Gentoo's Vorrede, S. 5—7.

warnten die Propheten, Ziehen, Johann von Leyden, u. s. f. (§. 12. 13.) Nicht Geschichtserzählung: dafür warnet der heilige Labre und seines gleichen. (§. 15.) Auch nicht Tradition und Vätersagen: dafür warnen die Schafters, (§. 15.) der Koran u. s. f. (35) — Glaube, oder das für wahr halten ist doch keine Quelle, kein Element der Erkentniß, (36) sondern es ist nur die Folge unsers aus Gründen der Gewisheit oder der Wahrscheinlichkeit, deutlich oder undeutlich gefällten **Urtheils**. So unvollkommen also auch immer unsere Denkkraft oder Vernunft seyn mag, so hat Gott doch kein anderes Mittel gefunden,

(35) Herr Kant giebt mit Recht die Vorschrift: „Man solle sich nur bey alle dem, was man annehmen will, selbst fragen: ob man es wohl thunlich finde, den Grund warum man es annimt, oder auch die Regel, die aus dem was man annimt folgt, zum allgemeinen Grundsatze seines Vernunftgebrauches zu machen. Bey dieser Prüfung werde Aberglauben und Schwärmerey alsbald verschwinden." Berl. Monatsschr. 1786. S. 329. not.

(36) Wie Herr Jacobi (über Spinoza S. 172. n. VI.) sagt.

den, unsern Trieb zu befriedigen, oder uns in unserm gegenwärtigen Zustande zu unterrichten. Was er also irgend uns offenbaren oder zu erkennen geben wollte, das müssen wir durch diese uns mitgetheilte Kraft erkennen, und was wir irgend wahrgenommen oder empfunden zu haben meinen, oder von andern als wahrgenommen vernehmen, das müssen wir nach ihren Gesetzen, als unserm einzigen Probestein der Wahrheit prüfen.

§. 17. Dies gilt demnach auch vornemlich von der Erkentniß des Daseyns Gottes. Dieser Gedanke muß erst aus der Vernunft entspringen ehe wir von Gott etwas erwarten können, und alles was diesem Wesen zugeschrieben wird, kann nicht anders als nach dem zum Grunde gelegten Vernunftbegriffe geprüfet werden. (37) Ja,

(37) Dies behauptet Herr Kant (Berl. Monatsschrift, 1786. S. 321.) sowohl als Mendelssohn. (An die Fr. Leßings. S. 28.) — Wenn z. B. ein anderer Numa uns ein weises Gesetzbuch, als von der Göttin Egeria offenbaret, darreichte; so könten wir es zwar als weise und mit unserer Natur übereinstimmend, verehren: aber, als von der Egeria offenbaret, könten wir es nicht

Ja, wie Herr Meiners sehr wohl bemerkt, ([38]) auch die schon erhaltene und bloß nachgesagte, nicht mit Verstande gefaßte Lehre, haftete nicht, ward nicht gegründet, oder schlug nicht veste Wurzel, sondern verlohr sich leicht, wo ein Volk entweder noch nicht zur Ausübung der Vernunft gelanget, oder bey dem die Ausbildung derselben wieder aus der Acht gelassen war, wie solches die Beyspiele, sowohl ehemals der Juden, als zu den Zeiten des finstern Glaubens auch bey den Christen erweisen, da sogar die Anbetung eines einzigen Gottes, und vielmehr noch die Betrachtung seiner Vollkommenheit oft wieder geschmälert worden.

§. 18. Was wir den gesunden Menschenverstand nennen, ist auch ([39]) "keine besondere Seelenkraft. Seine Evidenz ist keine andere als die der Vernunft, oder die aus der Einsicht in den nothwendigen Zusammenhang der Wahrheiten entspringt." — Er urtheilt und schließt nach den-

nicht ansehen ohne zuvor von dem Daseyn dieses Wesens überführt zu werden.

([38]) Hist. doctr. de vero Deo. P. 1. p. 15. sq.

([39]) Wie Result. S. 35. wohl erinnert wird.

denselben Gesetzen der Einstimmung und des Widerspruchs, welche dem Vernunftgebrauche zum Grunde liegen, und die auch der Mathematiker oder Philosoph vor Augen hat. Beym gemeinen Menschenverstande werden nur die Glieder des Zusammenhanges nicht entwickelt. Er fasst aber (40) die Dinge gerade ins Auge; er überschauet mehr im Ganzen, und geht daher rascher zum Ziele. Die Demonstration des Philosophen hingegen geht Schrit vor Schrit, und bringt also zur deutlichen Erkentniß was dort nur obenhin oder undeutlich erblickt ward.

§. 19. So dünkt mich, können wir wohl verstehen, wie man bald künstliche Demonstration nach dem gesunden Menschenverstande orientiren, bald aber desselben Urtheile durch genauere Zergliederung berichtigen muß. (41) Sogar die Rechenkunst erfordert zuweilen ein solches Orientiren. Ich will nur ein Beyspiel geben — Vier Arbeiter brauchen sechs Tage: wie viel brauchen acht Arbeiter? Der Schüler sezt nach der Kunst 4 : 6 = 8 : und findet 12. Wenn er

(40) Wie Mendelssohn an die Fr. Leßings S. 30. sagt.

(41) Mendelssohn an die Fr. L. S. 33. 34.

er sich aber nach dem gemeinen Menschenverstande orientiret, so siehet er im ganzen voraus, daß die Anzahl der Tage kleiner seyn, und das Verhältniß umgekehrt, wie 8 zu 4, berechnet werden müsse. Es war also die klare obgleich undeutliche Vorstellung des Ganzen, welche den Gang der deutlichen Berechnung lenken muste: und dennoch ist offenbar, daß, wenn grössere, nicht so leicht zu übersehende Zahlen gegeben würden, letztere nicht überflüßig sey, sondern zur Versicherung und Berichtigung erfordert werde. — Wir können auch eine Vergleichung von Gegenständen des Gesichts nehmen. — Dort gegen Süden sehen wir eine Stadt, einen Thurm in der Ferne. Wir urtheilen also im Ganzen zum voraus — der Weg dahin gehe südlich, wenn gleich verschiedene Hügel, Thäler, Gewässer, dazwischen liegen, die wir überschlagen. Genug, der Gegenstand liegt in unserm Mittagskreise, und dies bestätigt sich noch völlig, wenn wir ihn aus verschiedener Lage, weiter von Osten oder von Westen her betrachten. Nun will aber der Landmesser den genauen Zusammenhang des Weges nach jedem Zwischenorte wissen: er will den Schritmesser anwenden, um auch den Abstand

zu berechnen. Gut: aber er muß immer aufschauen und sich orientiren, damit ihn nicht bey der einzelnen Untersuchung ein Nebenfußsteig vom Ziele ableite. Es muß also, so wie dort bey der Schätzung des Verhältnisses, auch hier bey der Nachspürung, die Ueberschauung des Ganzen mit der einzelnen Betrachtung verbunden werden, und wenn beyde zusammentreffen, alsdann nur gelangen wir zu vollkommener Kentniß. So verhält es sich nun auch mit der Uebersicht des gesunden Menschenverstandes neben der Demonstration. Ferner: so wie beym Rechnen im Kopfe einer eine natürlich grössere Fähigkeit, oder durch Uebung erlangte Fertigkeit hat als der andere, und, so wie ein Mensch weiter in die Ferne sieht, als der andere, so kann auch einer, ohne genaue Untersuchung, durch blossen gesunden Menschenverstand, oft richtiger urtheilen als der andere, und selbst als der spitzfindige Forscher. (42) Die Be-

(42) Herr Prof. Kant hat in der Berl. Monatsschrift, 1786. Octob. S. 304. eine andere künstlichere Erklärung des Orientirens gegeben. Ob diese mit Mendelssohns Sinne übereintreffe, lasse ich dahin gestellt seyn. Er zeigt aber, daß es doch bloß die eigentliche

Beschaffenheit des Gegenstandes verstattet auch dem Urtheile wie dem Gesichte verschiedene Stufen der Klarheit, so daß diese entweder der Dunkelheit oder der Deutlichkeit näher komt. Es kann demnach ein im ganzen gefaßtes Urtheil oft so viel Klarheit haben, daß es der Nachsuchung einer Schlußkette gar nicht bedarf, und eine Demonstration kann Lücken oder Mängel haben, die nicht zu achten sind, weil der Ueberblick zuversichtlich einsiehet, daß sie doch das Ziel nicht verfehle. Dergleichen giebt es auch in der Mathematik, z. B. die Infinitesimal Rechnungen, deren Resultate wir doch für gewiß annehmen können.

§. 20. Sagt man nun "wir sollen unser Forschen, oder können den Gebrauch unserer Vernunft doch nicht weiter treiben, als nur so weit mögliche Erfahrung uns den Gegenstand an die Hand geben kann;" — so frage ich — was ist dann Erfahrung? oder — was bliebe

liche Vernunft, und kein geheimer innerer Wahrheitssinn, oder eine übersinnliche Anschauung sey, dadurch man sich orientiren könne und müsse. Auch hat er dabey zu so scharfsinnigen und schönen Bemerkungen Gelegenheit genommen, daß der Aufsatz überaus lesenswürdig ist.

uns noch übrig? Eigentliche unmittelbare Erfahrung ist doch, wie gesagt, nur die innere Veränderung, welche in unserm denkenden Wesen vorgeht. Alles übrige was wir Wahrnehmung oder Erfahrung nennen, ist immer nur Folgerung, die auf Voraussetzung, und auf dem uns eingeprägten Gesetze beruhet — daß, was wir empfinden, einen Grund haben müsse. Ohne diese Voraussetzung von Ursachen und Gegenständen würde sich also die gerühmte Erfahrung nicht einmal so weit als unser eigener Körper reichet, erstrecken.

Nach eben diesem Gesetze schreiten wir aber auch von Ursache zu Ursache bis zur Urquelle hinauf. — Die Vernunft, erwidert man, hat ihre Schranken, wie ja Herr Kant gezeigt hat, und von übersinnlichen Gegenständen, dergleichen die Gottheit ist, können wir gar nichts folgern." — Man verstehe aber diesen grossen Denker doch nicht unrecht! Will er damit sagen — wir solten nicht weiter urtheilen, forschen oder schliessen als unsere Sinne reichen? Keinesweges: er äussert sich vielmehr folgendermassen — „Das in sich selbst ganz und gar nicht gegründete Daseyn der Erscheinungen der Sinne fordert uns

auf,

auf, uns nach Etwas von allen Erscheinungen Unterschiedenem, mithin einem intelligibelen Gegenstande umzusehen, als einer für sich bestehenden Würklichkeit, oder einem unbedingt nothwendigen Wesen, welches gar nicht zur Reihe als ein Glied derselben — nicht einmal als das oberste Glied, gehöret, sondern ausser dieser Reihe der Sinnenwelt gedacht werden muß." (43) Dies giebt er als den einzigen Ausweg an, um sich aus den Spitzfindigkeiten widerstreitender Sophismen herauszuwickeln. Auch erklärt er sich anderwärts (44) noch deutlicher — „die Vernunft fühle durch den Erkentnißtrieb ein Bedürfniß, den Begrif von einem ersten uneingeschränkten Urwesen, als oberster Intelligenz, und zugleich als dem höchsten Gute, zum Grunde zu legen, dessen Daseyn vorauszusetzen und anzunehmen." — Das wäre nun ja ein Widerspruch, Schranken oder Unvermögen zu haben, die verböten, und doch ein Bedürfniß, (45) einen Trieb,

(43) Critik. S. 560. 566.

(44) Berl. Monatsschr. Oct. 1786. S. 312. 316. Not. u. s. f.

(45) Er nennt die Voraussetzung des Absolutnothwendigen, als lezten Grundes "ein drin-

Trieb, d. i. ein Naturgesez, zu haben, welches geböte weiter zu forschen. (46)

§. 21. Man lasse sich demnach nicht durch den Ausspruch schrecken — „das Daseyn der Gottheit, wie aller übersinnlichen Gegenstände, könne doch nicht apodictisch, a priori, aus reiner Vernunft bewiesen werden," — welches Unkundige wohl gar so ausgelegt haben, als ob keine Vernunftgründe uns die aus der Natur geschöpfte Folgerung der Nothwendigkeit eines Urwesens darböten. — Was wird aber hier unter der reinen Vernunft begriffen? — Nur die Form und Bedingungen des Denkens an sich selbst, ohne Gegenstand. Und was kan dann irgend aus dieser reinen Vernunft oder mit andern Worten leeren

gendes Bedürfniß der Vernunft." Crit. S. 583 u. f.

(46) Da manche Leser durch einige zweifelhafte Aeusserungen in Herrn Kants Schriften beunruhiget worden, so habe ich eine gute Absicht zu erreichen und Misverstande oder Misdeutung zu begegnen geglaubt, wenn ich in dieser Schrift verschiedene Stellen seiner eigenen Worte anführte, die uns den bessern Ausschlag zu erkennen geben.

ren Vernunft, (46b) bewiesen werden? — Nichts, ausser dem gleichgültigen Satze: wenn ein Ding A ist, so ist es A, und ist nicht Non A. Eben dieses ist auch die Beschaffenheit aller reinen mathematischen Sätze, und nur der vorausgesetzten allgemeinen Bedingung wegen, die sich auf blosse Einstimmung oder Widerspruch beruffet, sind sie apodictisch gewiß und allgemein gültig. — Allerdings müssen wir also nicht bey der leeren Form des Denkens, oder den blossen unangewandten Vernunftgesetzen stehen bleiben, wenn wir würklichen Gegenständen nachforschen wollen, sondern es wird hier die Anwendung der Vernunft erfodert. Und kann denn diese uns von weiter nichts belehren, als was die durch Erfahrung gegebenen Gegenstände an sich selbst darbieten? Besteht die Vernunft bloß in dem Bewußtseyn der Erfahrung? (47) oder ist sie doch nur auf das Vergleichen und Zusammensetzen von dem was wir schon erfahren haben eingeschränkt? Haben wir nicht noch einen Weg, der uns weiter führt, nämlich durch **Voraussetzung** von Gegen-

(46b) Kant Crit. S. 77.

(47) Wie in Result. S. 22. Not. gesagt wird.

gensätzen? Ein solcher auch indirekter Beweis, wo von zweien vorausgesetzten Gegensätzen einer angenommen werden muß, weil der andere unstatthaft befunden wird, ist doch sehr von einer blossen Muthmaassung oder Hypothese unterschieden, da diese nur eine Möglichkeit zu enthalten, nicht aber andere Möglichkeiten auszuschliessen braucht. Da Copernicus voraussetzen konte, daß entweder die Sonne sich um die Erde, oder diese sich um ihre Axe bewegen müsse, und da er nun den Widerspruch bey der ersten Voraussetzung zeigte, so war seine Behauptung der letztern nicht mehr Hypothese, sondern Beweis. In der That bedient sich auch der Mathematiker immer einer Voraussetzung wenn er Fortschritte in seiner Wissenschaft macht. (48)

So

(48) Dieses muß man auch hier unter dem verstehen, was Herr Kant des Mathematikers Anschauung a priori nennt, nämlich die Voraussetzung einer Construction. Daß aber die Begriffe, welche der mathematischen Erkentniß zur Materie oder zum Gegenstande dienen eine Anschauung betreffen, macht die Art oder Form der Beweise nicht von andern verschieden. (Wie Herr K. selbst Prolog. S. 26.

be-

So sagt er z. B. — „Gesezt, wir zögen eine Linie um zwey Punkte, so daß die Summe des

Ab-

bemerkt, wo er andere Beyspiele analytischer Sätze giebt, die von anschaulichen Dingen handeln.) Immer sind es nur Entwickelungen — entweder dessen was unmittelbar in der Voraussetzung liegt: Grundsätze, axiomata: oder dessen was daraus zu folgern ist: Lehrsätze, theoremata: und dieses entweder directe, vermöge der Einstimmung: oder indirecte, vermöge des Widerspruchs vom Gegentheile. — Die Zahl 7 + 5, sagen wir, ist 12, weil es Einerley, nur unter verschiedener Benennung ist. Eigentlich solten wir sagen — sie heisst 12, und zwar nur wenn wir bey Zehnern fortrechnen; denn, wenn wir nur bis 5 zählten, so hiesse es 22, und immer wäre und bliebe es doch nur dieselbe Zahl, zerstückt oder zusammengenommen, so oder so vorgestellt und benannt. — Wenn der Begrif einer geraden Linie (die weder hier noch dorthin im Wege ausschweift) nicht einerley mit dem von einer gespannten Schnur, oder vom kürzesten Wege zwischen zweien Punkten wäre, so könte keine Anschauung den Satz allgemeingültig machen. Eben so klar ist die Entwickelung in Lehrsätzen: z. B. die des Widerspru-

ches

Abstandes von beiden sich allenthalben gleich bliebe: wie würde dieselbe beschaffen seyn? was wür-

ches in der Voraussetzung — Wenn 3 gerade Linien mit ihren Enden sich zusammenneigen, d. i. 3 Winkel, oder einen Triangel bilden sollen, so können zwey derselben nicht so auf der dritten stehen, daß sie sich weder rechts noch links hin neigen: d. i. es können nicht zwey rechte Winkel in einem Triangel seyn. — Es würde also jeder andere Satz eben so apodictisch gewiß seyn als der mathematische, wenn er nur genau das was in der Voraussetzung liegt, oder daraus folgt, gleicherweise entwickelte, er mag übrigens einen Gegenstand anderer Sinne, deren Vorstellungsart nicht räumlich ist, oder sogar übersinnliche Gegenstände betreffen. Z. B. Was die Eigenschaften des Zuckers auf meinen unveränderten Geschmak äussert, schmekt süß, oder kann nicht als Pfeffer schmecken: was die Ursache einer Würkung ist muß eine Kraft besitzen, u. s. f. — Der unläugbare Vortheil des Mathematikers ist nur, daß, weil er mit abgezogenen Begriffen zu thun hat, die er selbst bestimmt, seine Gegenstände gerade das und nicht mehr enthalten als was in der Voraussetzung liegt, und daß diese, da sie eine Darstel-

würde aus dieser Bedingung folgen?" Und dann entwickelt er, entweder directe nach dem Grundsatze der Einstimmung, oder indirecte, vermöge des Widerspruchs vom Gegentheile, die Eigenschaften des Gesuchten.

§. 22. Wenn aber nur das ein Beweis a priori genant werden soll — „der von keiner Uebereinstimmung mit irgend einem Daseyn abhängt, oder der nur Wahrheiten betrift, die von dem Daseyn unabhängig sind" ([49]) so bleiben wir, wie gesagt, bey der blossen Bedingung — wenn

stellung betrift, zur deutlichen Entwickelung geschickt ist. So bald aber der Mathematiker sich auf Dinge einlässt, die mehr enthalten als was in seinem abgezogenen Begriffe liegt, ob sie gleich nach wie vor Anschauungen betreffen, kann seine Folgerung eben sowol als eine andere irren. So berechnet er freilich mit aller Sicherheit, daß durch Hebel von bestimmter Länge die Bewegung der Kraft so viel grösser als das Fortbringen der Last seyn werde: wenn er aber nun mit seiner gegebenen Kraft die Last würklich heben will, so fehlt er, weil das Biegen und Brechen der Werkzeuge nicht mit berechnet war.

([49]) Result. S. 25. 27.

wenn — so: und es müßte noch eine besondere Benennung für die Beweise gefunden werden, welche das Daseyn und die Beschaffenheit von würklichen Dingen voraussagen, und also doch nicht a posteriori, d. i. nicht aus der Erfahrung dargethan sind. Auch in der Mathematik, wo sie nicht bloß hypothetisch, sondern angewandt ist, findet sich ja dieser Unterschied. Z. B. aus würklich gegebenen Linien und Winkeln beweiset und berechnet der Mathematiker zum voraus die Grösse anderer Linien und Winkel, wie auch den Inhalt von Flächen und Körpern: hinten nach, a posteriori, wird es gezeigt wenn wir es nachmessen oder wägen. Was ist denn jenes für ein Beweis? Eben dies gilt in andern Wissenschaften: wir schliessen zwar aus gegebenen Dingen — denn von würklichen Gegenständen soll die Vernunft handeln, nicht leere Gegenstände aus sich selbst gebären: (50) aber doch über diese Gegenstände, und auch aus deren Beziehung auf andere Gegenstände.

§. 23. „Wie können wir aber über den Gesichtskreis der Erfahrung, oder vom Sinnlichen zum

(50) Result. S. 17.

zum Uebersinnlichen hinausschreiten? Der Begrif des Daseyns ist ja, ohne Anschauung im Raume (Ausdehnung) und in der Zeit, durchaus leer und nicht zu denken" — Das heißt doch nur: ein solcher Gegenstand ist nicht als lang und breit, roth oder blau zu denken. Können wir ihn aber deswegen nicht als würkend, und folglich auch als würklich, denken? So ist der Begrif doch nicht leer; vielmehr heißt ja dies ihm eine reelle Eigenschaft, Kraftäusserung, beilegen, da jenes nur Erscheinungen begreift. Wenn der Blinde etwas aus der Ferne höret, so kann er den Gegenstand der Würkung zwar nicht als hart oder weich denken, aber sich doch seine Würklichkeit vorstellen. Auch der rohe Mensch, der bey einem Gegenstande welcher ihn in Erstaunen setzt, z. B. einem grossen Wasserfalle, niederfält und anbetet, (51) meint nicht das Sinnliche, den Wasserfall selbst, sondern das unsichtbare Wesen, dem er die Kraft der Würkung zuschreibt,

(51) Carvers Reisen; S. 47. Der Amerikaner betete daselbst zu dem grossen Geiste. — So auch jener Grönländer, dessen Mendelsohn (An die Fr. Lessings S. 32.) gedenkt.

schreibt, und ein solches Wesen darf er sich auch nicht in bestimmter Gestalt vorstellen. Nur, da alle Wörter ursprünglich von sinnlichen Gegenständen genommen sind, wuste man keinen treffenden Ausdruck zu finden. Man wählte aber doch einen solchen, der am wenigsten Sinnliches, Gestaltetes, oder Fühlbares anzeigte — Hauch, Geist, (52) um sowol das in uns selbst Würksame, als andere kräftige Wesen so gut möglich zu benennen, welches demnach anzeiget, daß auch unsere rohen Vorfahren auf das Daseyn eines würkenden Wesens aus der Würkung schlossen, und sich dieses doch nicht sichtbar oder fühlbar vorstellen wollten. (53) — Was hülfe uns endlich auch die Anschauung oder Empfindung, um uns von dem Daseyn eines Din=

(52) Spiritus, anima, πνεῦμα, ψυχή, רוּחַ, נֶפֶשׁ, נְשָׁמָה.

(53) Sagt man nun — "wir haben damit doch keinen eigentlichen oder deutlichen Begrif, was Würken sey;" so frage ich auch: — Haben wir dann einen eigentlichen deutlichen Begrif, was ein unendlich ausgebreiteter und theilbarer Raum, oder nur, was roth und blau sey?

Dinges zu versichern? Stellt nicht der Traum auch Anschauung im Raume und in der Zeit vor, die wir doch als Täuschung erkennen? — So ist es denn doch überall nur die Untersuchung von Grund und Zusammenhang, die uns von Wahrheit oder Würklichkeit überzeugen kann.

Es komt also alles nur darauf an, ob wir Ursachen von Würkungen voraussetzen müssen, oder nicht. Was man nun noch an der Erläuterung der Allgemeingültigkeit des Satzes von der Nothwendigkeit eines zureichenden Grundes, oder einer Ursache, aussetzen mag, so ist derselbe doch so nahe mit dem Satze des Widerspruchs verbunden, daß wir es fast für gleichgültig halten müssen zu sagen — es geschehe etwas ohne Ursache, als zu sagen — es werde gewürkt ohne gewürkt zu werden. Ja, spricht Hume — wir haben diesen Satz nur aus der beständigen Erfahrung geschöpft, und es ist uns zur Gewohnheit geworden Erscheinungen die stets auf einander folgen, als Ursache und Würkung zu gedenken. Wenn dem auch also wäre, so hätten dann doch diejenigen, welche bey Würkungen Ursachen voraussetzen, alles; diejenigen aber welche meinen, oder vorgeben, daß dies nicht noth-

wendig wäre, nichts für sich. Aber, in der That das Verlangen eines Grundes ist nicht erst aus der Erfahrung entsprungen, sondern es ist ein eingeprägtes Bedürfniß unserer Denkkraft, ein nothwendiges Vernunftgesetz, welches aller Erfahrung zum Grunde liegt, ohne welches wir weder zu irgend einer Handlung getrieben werden, noch auf irgend einen Eindruck achten würden. Denn, alles beruhet darauf, daß wir uns versichert halten, die Veränderungen unsers Denkens müssen einen Grund haben. Daher entstehen alle fernere Folgerungen, auch im gemeinen Leben und beym gemeinen Manne, nur daß dieser sich seine Denkungsart nicht deutlich vorstellt; daher ferner alle Erweiterungen menschlicher Kentnisse.

§. 24. Gleichwohl entstehet noch wieder die wichtige Frage — „ob die Nothwendigkeit einer Ursache, oder eines zureichenden Grundes, sich auch weiter als auf die blosse Folge der Erscheinungen in unsern Gedanken erstrecke? ob nicht der vermeinte Zusammenhang von Ursachen und Würkungen bloß in der Regelmässigkeit der Folge dieser Erscheinungen bestehe?

Da der scharfsinnige Kant den Lichtstrahl der Wahrheit zuweilen so fein spaltet, daß er für andere Augen nicht mehr Licht bleibt; so sey es uns erlaubt hier zu betrachten, wie man bey Ausdehnug oder Misdeutung der Erscheinungslehre nach und nach allen vesten Fuß verliert.

Der erste Satz ist — die Erscheinungen, oder Vorstellungen, welche durch das Verhältniß der Gegenstände zu unserer Sinnlichkeit entstehen, sind an sich selbst nur Bestimmungen oder Veränderungen unsers eigenen denkenden Wesens: was aber das Etwas, welches ihnen zum Grunde liegt, oder dessen Einfluß sie verursachet, und auf unsere Sinne bestimmtermaassen würkt, an sich selbst — ohne Rüksicht auf dieses Verhältniß — sey, davon können wir keinen Begrif haben.

Dieser wichtige Satz bleibt wohl unleugbar, und wird mit Recht eingeschärft: Dies hat auch Mendelssohn deutlich anerkant (54). Es ward auch schon von Plato und andern Wahrheitsforschern nach ihm gelehrt, daß das innere Wesen der Dinge an sich selbst von den Erschei-

nun-

(54) Morgenst. Zus. S. XXXI. f.

nungen ganz verschieden, und durch unsere Vorstellungen nicht zu bezeichnen sey, wenn gleich einige, und auch Leibnitz selbst, sich zuweilen im Ausdrucke versahen, und die Erscheinung nur einen verworrenen Begrif nanten, im Gegensatze eines reinen oder wahren, der die Sache selbst in Gedanken anzeigen solte. (55)

Nun geht man aber weiter. — Dieses Etwas, dieser würkliche Gegenstand, sey demnach bey allen Erscheinungen für uns gleich, oder einerley, (=x) und bleibe uns völlig unbekant.

Weiter — Es könne weder das Daseyn noch das Nicht-Daseyn solcher Gegenstände erwie-

(55) Ich sage nur im Ausdrucke: denn er meinte damit doch gewiß nicht, daß der Verstand die Gegenstände auch als lang, breit, roth, gelb, blau, und nur deutlicher als die Sinne, vorstellen solte. — So ist auch der Ausdruck unrichtig, dessen sich einige bedient haben: — die Sinne zeigen uns nur das Aeussere der Dinge: denn unsere Vorstellungsarten, oder Erscheinungen, sind (wie Herr Kant mit Recht lehrt) gar nicht den Sachen an sich selbst angehörige Bestimmungen.

wiesen werden. Ja — wir hätten weder Gründe der Möglichkeit, noch die mindeste Rechtfertigung, solche intelligibele Gegenstände oder transscendentale Objecte anzunehmen, um sie als ein durch seine unterscheidende und innere Prädicate bestimbares Ding zu denken. (56)

Ferner: — Alle Begriffe, die sich auf keine Anschauung bezögen, wären leere Begriffe.

Die äussern Gegenstände wären nur durch unsere Vorstellungen Etwas: von ihnen abgesondert aber nichts. (57)

Das, was wir Würkliches (Reale) nennen, bestehe doch nur in den Erscheinungen selbst, oder in unsern eigenen Vorstellungen. (58)

In den Reichen der Spekulazionen sey überall nichts würkliches — sie seyn gleich Träumen. (59)

Un-

(56) Kant Crit. S. 565.

(57) Kant Crit. S. 370.

(58) Crit. S. 374-376.

(59) So werden die Gegenstände von = x nun = 0.

Unser Verstand sey nur selbst der Quell der Natur-Erscheinungen und Naturgesetze, oder er schaffe sich eine Welt. ([60])

Endlich wird auch das denkende Ich selbst noch in gleiche Reihe mit andern Erscheinungen gesetzt und eben so schwankend gemacht. ([61])

Der vermeinte Grundsatz vom Zufälligen auf eine Ursache zu schliessen gilt auch nur für die Erscheinungen der Sinnenwelt, und ist ausserhalb derselben von keiner Bedeutung. ([62])

Das Forschen also nach würklichem vestem Grunde ist eine eitele Bemühung, damit wir nur eigentlich geneckt werden. Der Ausspruch lautet so — ([63]) „Es wird uns geboten zu allem

was

([60]) Crit. S. 114. 125. 127.

([61]) Crit. S. 370. S. auch unten Not. 64.

([62]) Crit. S. 609.

([63]) In Doct. Jakob Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden S. 215. in welchem Werke er eine sehr wohlgefaßte Darstellung von Herrn Kants Lehrsätzen anbringt. — In dessen Critik selbst, aus welcher (S. 616 u. f.) obiges genommen ist, scheint uns doch noch ein Ausweg gelassen zu seyn: nämlich, daß, da die Erscheinungen in der Welt immer noch von andern abgeleitet werden können,

was uns als existirend gegeben ist zwar etwas zu suchen das nothwendig ist, d. i. niemahls eher in unsern Nachforschungen aufzuhören, bis wir eine ganz vollendete Erklärung geben können; aber diese Vollendung niemahls zu hoffen. Oder: wir sollen so über die Natur philosophiren, als ob es zu allem Existirenden einen nothwendigen ersten Grund gäbe, und doch nur einem eingebildeten obersten Grunde nachgehen.“ —

Diese Sätze sollen wohl, so strenge als sie lauten, nicht verstanden werden; eine mildere Erklärung würde indessen doch zu wünschen seyn. Denn, was bliebe uns noch übrig, wenn wir uns selbst sowol als die Sinnenwelt nur für blosse Erscheinungen halten, (64) und ausser allen Erschei-

nen, das Absolutnothwendige, als der Grund von allen, ausserhalb der Welt angenommen werden müsse. Es wäre indessen doch zu wünschen, daß der Mann, der uns so vieles lehren könte, den eigentlichen Ausschlag seiner Untersuchungen bestimmter darlegte, da es — aufrichtig zu reden — seinem Witze mehr zu gefallen scheint, uns nur immer schwankend zu lassen.

(64) Nach S. 205. 217. besagter Prüfung "sind bei-

scheinungen auf nichts weiter schliessen solten; wenn keine würkliche Gegenstände den Erscheinungen zum Grunde lägen, und wenn die vermeinte Nothwendigkeit der Ursachen nur in einer Regel bestünde, nach welcher die Folge dieser grundlosen Erscheinungen, oder derer, welche — ich weiß nicht wem? und wo? — ein Denken vorstellen, sich richtete. So lohnte es aber auch nicht der Mühe, daß eine Erscheinung mit der andern disputirte, (65) da jede derselben we-

beides, wir selbst und die Sinnenwelt, blosse Erscheinung im Raume." So heißt es auch (das. S. 211.) "Der Satz: es ist eine Sinnenwelt, oder wenigstens Ich selbst — ist falsch, denn er nimt das ist objective, so daß Sinnenwelt und meine Person, oder Ich, als Dinge an sich angesehen werden. Er muß heissen: — Es giebt eine Folge von Erscheinungen, und ich nehme selbst mich in der Zeit und im Raume wahr." — Also das was wahrnimt ist kein Ding an sich selbst. Quo ruimus?

(65) Denn, wenn der Herr mich nur für blosse Erscheinung in seinen Gedanken halten will, so halte ich Ihn, nach Wiedervergeltungs-Recht, auch nur für Erscheinung: und so stehen

weniger als Gespenst, nur ein augenblickliches vorübergehendes Nichtetwas wäre, und eine solche Feen-Welt noch leerer als Träume geachtet werden müßte, indem wir diesen doch einen würklichen Grund zuschreiben können. ([66])

§. 25.

hen oder flattern wir dann Erscheinung gegen Erscheinung! Und, wenn alle unsere Schlüsse auf etwas Würkliches, welches die Erscheinungen verursacht, grundlos sind, so können wir uns in der That, einer von des andern Daseyn oder Würklichkeit, nicht überzeugen.

([66]) Fast scheint es, als solte nicht nur der Satz vom zureichenden Grunde, sondern auch der Satz vom Widerspruche auf Schrauben gesezt werden. Wie also? — wenn auch dieser nur eine Form oder Regel unsers Verstandes wäre, und sich nur auf den Zusammenhang unserer Vorstellungen erstreckte? In den Dingen selbst könte nichtsdestoweniger wohl etwas Widerstreitendes, oder sich einander Widerstehendes Statt finden (Kant Crit. S. 282.) Zum Beispiele wird angeführt — daß zwey entgegengsetzte Kräfte auf einen Körper würken und sich einander aufheben, zwey entgegengesezte Gemüthsbewegungen sich widerstreben könnten. — Das ist freilich klar, und

§. 25. Wir müssen also wohl von vorne anfangen, und erst wieder unser eigenes Daseyn aufsuchen:

nichts anders als was wir täglich an unsern Wageschalen wahrnehmen. Aber, wir halten nur das für widersprechend — wenn dasselbe Gewicht die Wage auf- und auch niederwärts bewegte: also — wenn dieselbe Kraft den Körper rechts und auch links hin triebe, oder wenn derselbe Körper auch von zwey entgegengesezten Kräften zugleich rechts und links hin getrieben würde; nicht aber wenn diese Kräfte sich einander aufheben, denn dies ist ja eben das was man auch im figürlichen Sinne bey dem Satze vom Widerspruche behauptet. — Ein scheinbareres Beispiel liesse sich noch von flüssigen Körpern anführen. Denn hier heben entgegengesezte Kräfte oder Bewegungen einander nicht auf, sondern setzen von beiden Seiten ihren Weg fort, und seitwärts auf einander stossende Kräfte bringen keine Diagonal-Bewegung hervor. So gehen durch hineingeworfene Steine im Wasser erregte Kreise ungestört durch einander hin, und die Lichtstrahlen fahren von allen Seiten nach allen Seiten durch einander. Dies mag indessen daher kommen, daß die Theilchen sich ungehindert vorbey streichen können und also

die

suchen: dies müste sich doch in der Nähe finden lassen. Blosse Ausdrücke, als — Vorstellung des innern Sinnes — thätiges Vermögen — Verbindung des Mannigfaltigen der Wahrnehmungen — Einheit des Bewustseyns oder der Gedanken, u. s. f. können die Stelle eines würklichen Wesens nicht ersetzen, oder, wenn wir lieber grammatische Wörter brauchen sollen — es muß ein Subject zum Grunde liegen, dem diese Prädicate zukommen. Ich muß immer fragen — wessen ist der Sinn, das Vermögen, das Bewustseyn? wer hat die Vorstellungen und wer verbindet sie in Eins. (67) Anschauung, Vorstellung, oder Sinn ist doch nichts anders als Denken: und wer denkt ausser dem denkenden Wesen? Wir können doch die Gedanken nicht zu Din-

die Bewegungen sich eigentlich nicht widerstehen, oder es mag die Bewegung in den Theilchen schwankend seyn (vibriren, oscilliren) so ist doch immer gewiß, daß nicht dasselbe Theilchen zugleich hier und dort hin bewegt wird, und daß also kein wahrer Widerspruch Statt findet.

(67) Welches eine Handlung anzeigt: Kant Crit. S. 120. 564.

Dingen, und das denkende handelnde Wesen zum Undinge machen. ([68]) Dieses denkende Wesen findet sich also selbst unmittelbar, und ich wüste nicht, welche mögliche Erfahrung man noch davon verlangen könte. Ist denn das Bewustseyn keine Erfahrung? Ist es nicht vielmehr die einzige ursprüngliche Erfahrung? und wie kann irgend ein Wesen von dem Daseyn oder der Würklichkeit irgend eines Wesens, oder Subjects, eine nähere oder völligere Kentniß erhalten als durch Selbstbewustseyn? Jedoch Herr Kant kann uns selbst am besten zurecht weisen, da er sich deutlich also ausdruckt: ([69]) „Wir können mit Recht behaupten, daß nur dasjenige was in uns selbst ist, unmittelbar wahrgenommen werden, und daß meine eigene Existenz allein der Gegenstand einer blossen Wahrnehmung seyn könne — die keinen Zweifel leidet.“ Ferner: ([70]) „Der Mensch,

([68]) S. oben Not. 64. — So arg war es aber doch nicht gemeint: denn auch Herr D. Jakob sagt (S. 246.) die Gedanken können doch nicht ausserhalb dem denkenden Wesen herumschweben.

([69]) Crit. S. 367. 368.

([70]) Das. S. 564.

Mensch, der die ganze Natur sonst nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch blosse Apperception, und zwar in Handlungen und innern Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich eines Theils Phänomen, andern Theils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein blos intelligibeler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen — Verstand und Vernunft." — So rechnet er auch (71) — Verstand und Willen zu den wahren Eigenschaften eines Dinges an sich selbst. — Also läßt sich doch nicht sagen, daß wir unser Ich oder Selbst nur als Erscheinung kennen: denn Erscheinung ist keine unmittelbare Wahrnehmung: — nicht einmal, daß wir es nur aus Erscheinungen kennen, denn Erscheinung ist doch nur eine äussere Beziehung von Etwas auf etwas anders, und nicht mit dem Selbstbewustseyn zu vergleichen; denn, wo schwebte dann der innere Sinn,

(71) In seinen Bemerkungen bey D. Jakobs Prüfung S. LIX.

Sinn, der nicht im Ich wäre, sondern sich das Ich nur als ein Fremder vorstellte?

§. 26. So hätten wir dann doch an uns selbst schon das Daseyn eines von Erscheinungen unterschiedenen **würklichen Wesens** (intelligibelen Subjects) entdeckt. Freilich können wir es nur aus seinen Eigenschaften, und diese aus den Würkungen erkennen: dies sind aber doch würkliche, in ihm haftende, und unmittelbar erkante Eigenschaften, nämlich **Kraftäusserung**. Uebrigens muß man gestehen, daß wir damit nicht den **innern Grund** unserer eigenen Kraft (die innere Möglichkeit, oder was man eigentlich das **Wesen**, essentiam, nennt) deutlich begreifen oder einsehen. (72) Wir lernen daraus, daß wir nicht selbständige, sondern nur abhängige Wesen sind. Nur ein selbständiges Wesen, d. i. welches seine Kraft aus sich selbst schöpft, kann den Grund und die innere Beschaffenheit der Kraft einsehen. Aus uns selbst (a priori) können wir also unsere innere Natur nicht entwickeln. Wir können sie aber auch nicht

(72) Dies ist es was Herr **Kant** bemerkt: Crit. S. 492. u. s. f.

nicht durch Erfahrung deutlich machen, denn dazu wird Vergleichung erfordert: nun kennen wir aber von keinem andern Wesen die eigene Kraft, um sie mit der unsrigen zu vergleichen und daraus Merkmale des Begrifs herleiten zu können. Indessen lässt sich doch sagen, daß wir — obgleich anfangs nur eine sehr dunkele — doch durch Nachdenken schon eine klare Vorstellung von unserm Selbst haben, indem wir es von andern Gegenständen unserer Vorstellung, und als Würkendes von den Würkungen, genugsam unterscheiden. Es ist also ein Wesen, welches Würkungen empfängt, und eine Thätigkeit in Gegenwürkung äussert. Diese Kraftäusserung aber kann sich nicht anders als an Gegenständen zeigen, und nur durch verschiedene Zustände oder Bestimmungen seiner selbst bemerkt werden, denn ohne Unterscheidung von Verschiedenheit können wir nichts erkennen. Je mannigfaltiger also die Umstände, Beziehungen, Verhältnisse sind, darin wir gesezt werden, desto mehr Eigenschaften der Kraftäusserung können wir an diesem unsern Selbst entdecken. So zeigen sich immer mehr Fähigkeiten wenn der Blinde sehend, der Taube hörend wird: so bey allen Sinnen, wenn ihnen

nur

nur mehr Gegenstände dargeboten werden. So erkennen wir also in uns das Vermögen wahrzunehmen, zu unterscheiden, zu vergleichen, Begriffe zu vereinen, zu denken und zu wollen. Wir wissen freilich nicht, ob andere Substanzen ein unähnliches oder ähnliches Vermögen, in verschiedenem Grade und verschiedener Beziehung, haben. Wenn ich mich aber von Körpern oder Materien unterscheide, so ists genug zu wissen — mein denkendes Ich ist nicht zwey, drey, vier: das innere Bewustseyn geschieht in einem, nicht in mehrern Wesen. Das was mir die Erscheinung von Körpern oder Materien giebt brauche ich hier nicht weiter als Vielheit zu bezeichnen, welche sich unumgänglich und innerlich von Einheit unterscheidet, man mag das Zusammensetzen noch so fein und enge vorstellen als man wolle. Es ist also ein deutlicher und bestimter Begrif, wenn wir sagen — unser denkendes Wesen sey einfach. Das Zusammenfassen der mannigfaltigen Vorstellungen muß doch in einem zusammenfassenden, vorstellenden Wesen stecken. Was wir collective Einheit nennen, als Körper, Welt u. s. f. ist und bleibt in sich selbst immer Vielheit, und es ist nur ein anderes für sich bestehendes,

den=

denkendes Wesen, welches bloß die Beziehung derselben zusammenfasst: ([73]) Die eigene Kraft, das Selbstgefühl jener Vielheit, wenn sie damit begabt ist — als Volk, Menschheit — kann deswegen nicht Eins werden. Also: zu sagen, daß etwas Zusammengesetztes, Materie, Körper, Gehirn, wenn es gleich mit einem Worte bezeichnet wird, die Kraft zu denken, Vorstellungen zusammen zu fassen, ein Bewustseyn zu haben, besize, oder, daß aus der Zusammenwürkung der Theile ein Bewustseyn entstehe — kann so wenig Sinn haben, als wenn ich sage — die Stadt oder das Land könne denken, sich bewustseyn — denn das Mehr oder Wenigere der Vielheit oder Grösse kan hier die Sache an sich nicht ändern.

§. 27. Was nun das Daseyn äusserer Dinge betrift, so kann schon deswegen nicht behauptet werden, daß nur unsere Vorstellungskraft selbst die Quelle der Naturerscheinungen und Naturgesetze sey, weil man doch zugiebt, daß auch das Nichtseyn würklicher übersinnlicher Wesen nicht erwiesen werden könne. Es wäre also doch immer mög-

([73]) S. Mendelssohn, im Phädon, zweites Gespr.

möglich, daß diese Wesen einen Einfluß auf uns hätten, und daß eine solche Beziehung die Erscheinungen veranlassen mögte. Demnach wäre nur zu untersuchen, welche von beiden Voraussetzungen mit unsern Wahrnehmungen einstimme, oder nicht. Nun läßt sich doch der Unterschied in den Reihen unsers eigenen Denkens und den Folgen fremder Erscheinungen klar genug wahrnehmen. Jene finden wir theils in der gemeinen Erfahrung der Träume, wo wir von einem Gedanken auf den andern geleitet werden, aber so, daß der Zusammenhang derselben ganz anders beschaffen ist, als der den wir in den Wahrnehmungen der Sinne, welche wir äusseren Gegenständen zuschreiben, bemerken. Theils erkennen wir das Gesetz unserer Gedankenfolge auch deutlich im Wachen. Diese entspringt nämlich aus dem Vermögen unserer Einbildungskraft, da mehrere Vorstellungen in ein Bewustseyn zusammen verbunden werden. Daher werden nun einzelne Vorstellungen, die zugleich, oder gleich nach einander wahrgenommen sind, und also einen Theil einer ehemaligen zusammengefaßten Vorstellung ausmachten, wieder eine durch die andere erweckt oder hervorgerufen. Dies ist das eigentliche Gesetz der Gesellung (Associa-

tion)

tion) und des Rückrufs der Ideen, oder der Erinnerung, dazu man ohne Grund mehrere Schlüssel gesucht hat. Weder die Verwandschaft, noch das Gegentheil der Empfindungen, führt uns an und für sich von der einen Vorstellung auf die andere, sondern wenn dies geschiehet, so ist es nur deswegen, weil, wie es häufig im Leben vorfällt, diese Vorstellungen ehemals verbunden worden sind. Sonst erregt der Geruch einer Nelke nicht wie Herr Bonnet[74] sagt, die Erinnerung des ehemals empfundenen Geruchs einer Rose, noch auch die Idee von Gestank u. s. w., wohl aber die Erinnerung ganz unähnlicher, auch durch andere Sinne empfundener, nur zugleich erhaltener Vorstellungen, z. B. der Person welche uns die Nelke gegeben, des Orts wo dieses geschehen, der Reden die dabey vorgefallen sind, u. s. w. — So auch mit Ursachen und Würkungen oder Folgen. Sie gesellen sich nicht von selbst in unsern Gedanken zusammen, wenn wir sie nicht vormals zusammen gedacht hatten. Das Brod erinnert uns weder an den Backofen, das Mehl, die Mühle, das Korn u. s. w., noch an die dadurch zu erhaltende Nahrung; sondern etwa an das Messer, an die

 Ver-

(74) Essay analyt. sur les facultés de l'ame §. 87. 90.

Verwundung beym gestrigen Brodschneiden, und andere Dinge deren Vorstellung nebst dem Brodte zuvor empfunden worden. (75) Hängen denn nun die äussern Erscheinungen so zusammen als die jetzt be-

(75) Ich kann nicht umhin hier eine Anmerkung zu machen, welche auf die Erziehung abzweckt — wie man nämlich die Kinder leicht zu ordentlichem und nützlichen Denken abrichten könne. Da die Ordnung, in welcher die Vorstellungen gefaßt sind, sie auch wieder hervorbringt, so solte man nur von Anfange die Begriffe welche eine nützliche Beziehung auf einander haben zusammen verbinden: z. B. was zu einem Geschäfte gehört, Zweck und Mittel, Ursache und Folgen, verschiedene Verhältnisse, Eigenschaften, Abänderungen, u. s. w. — So war es ein höchstnachtheiliger Einfal unverständiger Schullehrer, statt der Lehrweise des Comenius — da Benennungen die zusammen gehörten, z. B. des Hauses, der Zimmer, des Hausgeräthes, oder des Handwerks, der Werkzeuge, der Kunstwerke, zusammen gestellt, auch noch dazu mittelst bildlicher Vorstellung in einen Begrif verbunden wurden, und nützlich anwendbare Wiedererinnerung gaben — die leere alphabetische Ordnung des Cellarius vorzuziehen, wo die ähnlichen Schalle keine nützliche Vorstellung, wohl aber irrige Verwechselung verursachen können.

beschriebene sowohl im Wachen als Träumen bemerkte innere Gedankenreihe? Hier rührt ein neuer Gegenstand des Gesichts, dort ein unvermutheter oder unbekanter Schall unsre Sinne: dann erhalten wir Nachrichten, daran wir nie gedacht hatten, dann Belehrungen in Wissenschaften die unser Verstand nicht ersinnen konnte. Haben wir dann nicht mehr als Veranlassung, mehr als Grund der Möglichkeit? ist es nicht ein Urtheil das sich auf Vergleichung entgegen gesetzter Voraussetzung stützet — diese Erscheinungen einer Ursache ausser uns zuzuschreiben?

§. 28. Hiezu komt noch sowohl das Beharrliche in den Vorstellungen, aus welchem wir auf die ihnen zum Grunde liegenden Substanzen schliessen, als auch das Verhältniß derselben unter einander, welches wir als Ursache und Würkung derselben betrachten. Wie man jenes Beharrliche, welches auf die Substanz oder das Ding selbst deutet, und welches uns immer wieder einerley Erscheinung darbietet, bloß in unserer Vorstellungsart, oder in den Erscheinungen an und für sich selbst finden kann, (76) sehe ich doch nicht ein. Die Erscheinungen selbst sind ja augenblicklich verschwin-

(76) Crit. S. 183. 186.

schwindend und wieder anhebend. Von den Farben des Regenbogens bleibt nichts übrig wenn sich die Wolke verzieht, oder wenn ich die Stelle verändere aus welcher ich ihn betrachtete. Man könte also nur sagen, daß ähnliche Erscheinungen wiederkehren: aber wo wäre das Beharrliche, da es doch immer neue sind, die nur wechseln? (77) oder woher das ähnliche der wiederkehrenden Erscheinungen, die an sich nur fliessend sind, wenn sie nicht durch etwas würklich Beharrliches von aussen veranlasset würden? — So kann es uns auch nicht Genüge thun, den Zusammenhang von Ursache und Würkungen bloß in dem Zeitverhältnisse unserer innern Vorstellungen, oder darin zu suchen, daß eine Wahrnehmung auf eine andere in unserm Verstande nach einer bestimmten Regel folgen müsse. (78) Der Ausdruck Regel wird uns hier nur statt Grund oder Ursache gegeben, und wir fragen immer: wo steckt dann die Regel? was bestimmt hier diese Ordnung? woher kann ich in diesem Falle die Vorstellungsreihe nicht anders einrichten, als in

(77) Und wie reimt sich der Ausdruck (Crit. S. 187.) "Veränderung ist eine Art zu existiren, welche auf eine andere Art zu existiren eben desselben Gegenstandes erfolgt?"

(78) Crit. S. 189. u. f.

in dieser Folge? — Daß das Gesetz unserer innern Vorstellungsreihen nicht damit übereinstimme, sondern uns von einem zum andern übergehen mache, wenn gleich die Gegenstände unter sich keine Verbindung haben, ist eben erwogen worden. Und was thut die Folge unserer Gedanken zu dem Zusammenhange der äussern Gegenstände? Im tiefen Schlafe, oder in einer Entzückung stockt sie, und wird unterbrochen; aber die Uhr hat indessen doch ihren Gang fortgesetzt. Wiederum: auf die Erscheinung des Viertelstundenschlages folgt auch beständig nach einer Regel der Stundenschlag, und dennoch können wir die Folge des letztern nicht als Würkung des erstern ansehen. — Durch das Beharrliche aber, und durch den Zusammenhang welchen die Vorstellungen unter einander darstellen, unterscheiden wir die gegründeten Wahrnehmungen von Täuschungen der Sinne oder der Einbildungskraft, falschem Scheine oder trüglichen Vorstellungen. Wir finden heute wieder was wir gestern gesehen und gefühlt hatten, und bey den Veränderungen ist die Würkung der Kraft angemessen und zusammenhängend. Nicht so bey den Träumen oder andern innern Vorstellungen der Einbildungskraft: da verändert sich und entspringt

eins nach dem andern ohne Verhältniß von Ort, Zeit, Kraft, oder äussern Ursache. (79) Der Unterschied muß also in den Gegenständen, und diese Gegenstände können nicht in unsern Vorstellungen selbst liegen. (80) So hätten wir also doch, wie mich dünkt, eine sichere Folgerung auf das

Da=

(79) Mendelssohns Morgenst. Zus. S. XVII.

(80) Welchen innern Grund des Unterschiedes wir in der Vorstellungsart selbst finden können, sehe ich nicht, und ich gestehe Hr. Kant scheint mir etwas leicht darüber hinzugehen, da er (Crit. S. 376.) sagt. — "Es können allerdings trügliche Vorstellungen entspringen, denen die Gegenstände nicht entsprechen." — (Welche Gegenstände? dies waren ja nur die Vorstellungen in uns, und die müssen doch wohl sich selbst entsprechen.) — "Um nun hierin falschem Scheine zu entgehen, verfährt man nach der Regel: was mit einer Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt ist würklich." — Woher dann diese Regel? und was ist falscher Schein? Nach S. 374 — 376. wäre ja "alle äussere Wahrnehmung im Raume das Würkliche selbst, und alles dieses nur in mir, und sonst nirgends zu finden. Die Träume geben doch auch Vorstellungen im Raume und in der Zeit — also Würklichkeiten.

Daseyn würklicher Dinge ausser uns, welche den Erscheinungen zum Grunde liegen, oder dieselben veranlassen. Sie stützt sich auf den Zusammenhang der Erscheinungen selbst und auf das Ungereimte des Gegensatzes, so daß es nicht gleichgültig bleibt ein solches Daseyn zuzugeben oder zu leugnen. Dafür erklärt sich auch Herr Kant, da er ([81]) sagt: „Es giebt ausser uns würkliche Dinge, die wir, ob zwar, nach dem was sie an sich selbst seyn mögen, uns gänzlich unbekant, durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unsere Sinnlichkeit uns verschaft, oder die sie in uns würken, indem sie unsere Sinne afficiren." — So hatten also die alten Wahrheitsforscher doch Recht und Grund, wenn sie den Zusammenhang dieser nothwendig durch Vernunft voraus zu setzenden würkenden Dinge für die würkliche

([81]) Prolegom. S. 63. So sagt er auch daselbst S. 70. "Die Existenz der Sachen zu bezweifeln ist mir niemals in den Sinn gekommen, sondern ich habe nur gezeigt, daß die Erscheinungen, oder unsere Vorstellungsarten, nicht Sachen, auch nicht den Sachen an sich selbst angehörige Bestimmungen sind" — und dies muß ihm jeder Nachdenkende zugeben.

liche Welt, und die Erscheinungen der Sinne für das Eingebildete hielten, da niemand die letztern an und für sich selbst höher halten kann. (82) Dies ist aber eben der Uebergang aus der Sinnenwelt in die Verstandeswelt, den wir suchten, und der uns also nicht ins Leere führt. Einen würklichen Grund ausser den Erscheinungen zu suchen, ist auch ein nothwendiges Bedürfniß unsers Denkens: die Voraussetzung davon ist unserm Verstande eingeprägt, und unterscheidet denselben vorzüglich von den Vorstellungen unvernünftiger Thiere, denn die blossen Folgen der Erscheinungen stellen sich auch die Thiere vor. Der Hund sieht sich nach dem Stocke um der ihn schlägt: das Schwein springt auf den Jäger zu der es anruft oder verletzt. Der Mensch hat den Vorzug weiter zu gehen, und soll von Schritt zu Schritt der Quelle nachspüren, aus welcher die Vorstellungen, als Würkungen, fliessen.

§. 29. Wohl — sagt man — aber damit sind wir noch nicht viel weiter, da wir von diesen vorausgesetzten eigentlichen Wesen doch nichts erkennen. — Allerdings müssen wir wohl erwägen, daß die Vorstellungen, welche wir von äussern Ge-

(82) Crit. S. 538. 540.

Gegenständen erhalten, nicht das Wesen der Sache, sondern nur eine gewisse Beziehung auf unsern Zustand ausdrucken. Dies war es ja auch was wir eingestanden, wenn wir sagten, unsere Vorstellungen machten nicht die würkliche Welt aus. Dieses können wir schon durch Vergleichung verschiedener Sinne erkennen. Dieselbe Würkung erscheinet z. B. dem Gehör als Ton, dem Gesicht als hin- und her-bewegen, und dem Gefühl als Stoß, Widerstand oder Zittern (83).

Aus

(83) Einige Empfindung von diesem Gefühl haben auch wir Gesunde, Hörende, wenigstens bey starken Tönen, feiner aber, und bis zum Unterscheiden, zeigt es sich in besondern Fällen, unter welchen folgende Geschichte sehr merkwürdig ist. Der geschickte Oberhofroßarzt Kersting zu Hannover war durch einen Fall, der ihm das Gehirn erschütterte, zwey Jahre lang blind, und ein halbes Jahr lang taub geworden. Er erhielte aber eine solche Empfindlichkeit des Gefühls, daß er dadurch nicht allein mit grober Schrift gedruckte Bücher fertig lesen und die Farben seiner Blumen kennen, sondern auch, was gegen seine Hand gesprochen ward, deutlich vernehmen, Sylben und Buchstaben unterscheiden konnte. Er nante es Stösse

und

Aus dieser Verschiedenheit können wir also schliessen, daß der eine Sinn so wenig als der andere die eigentliche Kraftäusserung des Dinges an sich selbst darstelle. Es verändert sich auch die Vorstellung, wenn das Werkzeug jeden Sinnes verändert wird, oder wenn die Sinnlichkeit überhaupt leidet, wie im Wahnsinn, da alle Gegenstände ganz anders erscheinen. Was wir also empfinden, ist nur die Veränderung, welche in uns gewürkt wird, und in Ansehung der Erscheinungen nennen wir freilich diejenige Vorstellung wahr, die sowohl mit anderer Menschen als mit

und Zitterungen, darunter diejenige vom Buchstaben R ihm bis zur Beängstigung empfindlich war. — (Journ. v. u. f. Deutsch. 1784. Febr. S. 117. und Apr. S. 418.) Eine ähnliche ausserordentliche Unterscheidungskraft äussert sich zuweilen im Gefühl, wie auch im Geruch, bey Nervenkrankheiten. — Jene Unterscheidung der Töne geschahe nun würklich durchs Gefühl, d. i. durch die Hautnerven, und nicht, wie bey Personen die nur am äussern Gehörwerkzeuge leiden, durch die Gehörnerven selbst, indem diesen die Zitterungen durch die Knochen des Kopfes, mittelst eines zwischen den Zähnen gehaltenen Instruments, zugeführt werden.

mit unserm gesunden Zustande übereintrift. ([84]). Den wahren Gegenstand selbst können wir nicht nach seinen innern Eigenschaften oder Kräften bestimmen: wir können nicht einsehen, wie das Würken abseiten der Gegenstände selbst anzusehen sey: kurz — wir können keine Begriffe haben, welche etwas von den übersinnlichen Gegenständen ohne Beziehung auf unsere Empfindungs-Art vorstellen. Anders als durch Beziehungen auf seinen eigenen Zustand würde auch kein eingeschränktes Wesen, also keines ausser der Urquelle der Wesen selbst, von Gegenständen denken können, da es nicht in die innere Natur eines andern dringen, nicht die von ihm unabhängige Kraft schöpferisch ergründen kann. ([85]) — Dennoch läßt

([84]) Sähen die meisten Menschen die Gegenstände als gelb, so würden wir die gelbe Farbe die wahre nennen.

([85]) Wir können also auch in einem künftigen Zustande, da wir doch immer abhängige Wesen bleiben, nicht erwarten, daß wir unmittelbar die Dinge, wie sie sind, oder ihre innere Natur und Kraft einsehen werden: wohl aber, daß wir unter unendlich neuen Beziehungen auch so viel mehr neue Vorstellungen von den Verhält-

läßt sich nicht sagen, daß wir nichts von den übersinnlichen Gegenständen wissen. Wir em-

pfin-

hältnissen und Würkungen aller Wesen erlangen werden. Davon sehen wir nicht nur schon jetzt die Möglichkeit ein, (Kant Crit. S. 394.) und können uns einige Vergleichung mit dem Zustande machen, wenn uns ein zuvor mangelnder Sinn, Gehör oder Gesicht gegeben würde, sondern unser Erweiterungsvermögen und Erweiterungstrieb öfnet uns auch dazu die Aussicht. Gewiß eine unaussprechlich reizende Aussicht! davon Herr Weishaupt (üb. Materialism. u. Idealism. S. 51. §. 16.) sehr wohl sagt. — "Mit jedem neuen Organ [oder neuen Verhältnisse] eine neue Welt in der vorhergehenden Welt — so zu sagen tausend und tausend Welten für tausend und tausend Zuschauer: alle in einander gegründet, im Zusammenhange, jede durch die vorhergehende vorbereitet und herbeygeführt — und in jeder derselben [für uns] neue Grösse, Ordnung und weitere Vollkommenheit!" — Schon in unserer jetzigen Lage erweitert und vervollkommnet jeder neuerlangte Sinn die Denkungsart des Menschen. (S. Heinicke Beobachtungen über die Stummen, und — über die Denkart der Taubstummen: imgleichen von den Blindge-

bohr-

pfinden ja ihre Würkungen oder Beziehungen auf unsern Zustand, welches eben die Erscheinungen sind. Je mehr wir also Beziehungen oder Verhältnisse wahrnehmen, desto mehr lernen wir doch von der Würksamkeit desjenigen Wesens, welches diese verschiedenen Erscheinungen hervorbringt. Worin z. B. die Kraft der Elektrizität eigentlich stecke, wissen wir freilich nicht: aber wir haben doch manches schon davon erkannt, da wir mehr und mehr Würkungen entdeckt haben. — Ein Blinder würde von der Sonne nur das Erwärmen kennen; wir, die wir sehen, können schon mehr von ihrer Würksamkeit urtheilen, da wir an ihr das Licht und ein bestimmteres Verhältniß zu uns und zu andern Körpern wahrnehmen, ob wir gleich nicht wissen, ob sie ein flüßiger oder vester Körper, und was ihre innere Beschaffenheit sey, und überhaupt worin eigentlich das Würken, die Kraftäusserung, bestehe. — Es sey z. B. ein Blinder, der nicht sprechen, aber doch

bohrnen dess. Entdeck. u. Beitr. zur Seelenlehre S. 89–101.) Was kann nicht noch eine neue Lage oder Verbindung uns zu erkennen geben, davon sich jetzt nichts einsehen oder errathen läßt!

doch hören könnte: dieser würde sich keinen Begrif machen können, worin das Sprechen bestehe. Er könnte also von dem Gegenstande nur sagen — es wäre ein Wesen, welches ihm deutliche Töne hervorbrächte — und weiter — welches mit diesen Tönen Begriffe bezeichnete, und ihm mittheilte. — Nach den verschiedenen Würkungen erkennen wir also doch auch Verschiedenheit der Kräfte, und mithin der würklichen Gegenstände. Diese sind also für unsern Verstand auch nicht einerley bey allen Erscheinungen. Dem obenbeschriebenen Blinden wäre es nicht einerley, wenn ein Papagey oder wenn ein Mensch spräche, und wenn ich hier eine tiefsinnige philosophische Abhandlung, dort etwa einen Unterricht in der Ceremonienkentniß lese, so kann ich doch nicht einerley von den intelligibelen Gegenständen denken, welche mir diese oder jene Erscheinung verursachen. — Ueberhaupt also: nur dann können wir sagen, daß wir von einem Gegenstande nichts wissen, nichts zu urtheilen vermögend sind — nur da sind die letzten Grenzen unserer Vernunft, wo wir keine Beziehung mehr auf uns wahrnehmen und aus den Beziehungen die wir wahrnehmen auch nichts weiter schliessen können.

§. 30.

§ 30. „Immer könten wir also doch nur aus Beziehungen unserer Seits — also subjective — urtheilen! und was versichert uns, daß ein solches Urtheil auch ausser unserer Denkungsart (dem logischen Inhalte) in der Würklichkeit der Dinge (objective) gegründet sey?“ — Aus unserm Gesichtspunkte und nach unsern Kräften müssen freilich unsere Urtheile gefället seyn. Man erkläre aber das subjective doch nicht so, als wenn sie sich nur auf die besondere Lage und auf die verschiedene Einsicht einzelner Menschen beziehen könten. Mit den Vernunftwahrheiten steht es nicht so als wie oben von den Erscheinungen gesagt worden, daß die Wahrheit derselben nur beziehungsweise gelten könne. Sie sind vielmehr würklich (objective) in sich selbst gegründet. Von dem ist, oder — ist nicht - kan nur eines in der That wahr seyn, es mag unser Verstand umnebelt werden wie er wolle, entweder zwischen beiden zu schwanken, oder auch das Falsche zu ergreiffen. Einerley ist und bleibt einerley, und nicht „einerley ist nicht“ einerley, die Gegenstände mögen seyn welcher Art sie wollen, und es mag es dieser oder jener Verstand einsehen oder nicht. Zur Erforschung der Wahr-

 heit

heit sollen auch nur diejenigen Urtheile für gültig und gegründet erkant werden welche den allgemeinen auf diese Wahrheiten hinzielenden Vernunftgesetzen gemäß sind. Vorauszusetzen, daß diese Gesetze nicht mit dem Zusammenhange des Ganzen übereinstimten, nicht in der allgemeinen Natur gegründet wären, würde uns als unabhängige Wesen darstellen, welches sich nicht behaupten lässt — Das Gesetz oder Regulativ unserer Vernunft – den Begriffen eine Ordnung, Verknüpfung und systematische Einheit zu geben, als Ziel der Verstandeshandlungen, gebietet also an und für sich selbst der Wahrheit nicht, sich so oder so zu verhalten. Die Natur der Dinge bietet vielmehr den Grund zur Vernunfteinheit dar: wir entdecken die Einhelligkeit nur, weil sie im Gegenstande ist. In dem Triangel stellen sich nicht deswegen drey Winkel dar, damit wir die Begriffe vereinen können, oder, weil wir sie sonst nicht vereinen könten; sondern wir müssen sie vereinen, weil drey Winkel und drey mit den Enden zusammengefügte Linien einerley, oder in einer Voraussetzung enthalten sind. – So mögte ich auch den Ausdruk — sich denken lassen, oder sich nicht denken lassen (dessen sich die leztvor-

über-

übergegangene Philosophie zu bedienen pflegte) nicht zum Zeichen des Möglichen oder Unmöglichen nehmen. Daß die Sonne um die Erde ginge, liesse sich ehemals sehr wohl denken oder in Begriffen vereinen: daß es aber Gegenfüßler gebe, keinesweges; und doch ist ersteres falsch, lezteres wahr befunden worden. Wir müssen also in der That den wahren Grund der Entscheidung, oder das Ziel nach welchem wir uns richten, ausser unserm Verstande suchen. (86) — Welch

(86) „In der That (sagt Herr Kant, Crit. 650. u. f.) ist auch nicht abzusehen, wie ein logisches Prinzip der Vernunfteinheit der Regeln Statt finden könne, wenn nicht ein transcendentales vorausgesezt würde, durch welches eine solche systematische Einheit, als den Objecten selbst anhängend, a priori als nothwendig angenommen wird — Alsdann würde die Vernunft gerade wider ihre Bestimmung verfahren, indem sie sich eine Idee zum Ziele sezte, die der Natureinrichtung ganz widerspräche — Da nun das Gesez der Vernunft, die Einheit zu suchen, nothwendig ist, so müssen wir auch in Ansehung dessen die systematische Einheit der Natur durchaus als objectiv-

Welch eine nähere Bestimmung, oder welch ein zuverlässigeres Vermögen zur Aufspürung des Zusammenhanges der Wahrheiten solte oder könte aber unserm Verstande gegeben seyn? — Wir finden in uns einen Trieb nach Wahrheit zu forschen, ein Gefallen sie zu erreichen, und ein Streben unsere Erkentniß immer mehr zu erweitern — Anders aber, als durch die Beziehungen, welche die äusseren Wesen auf uns haben, könten wir so wenig als sonst irgend ein Geschöpf den Zusammenhang der Welt wahrnehmen, und anders nicht als nach uns eingepräg-

ten

tivgültig und nothwendig voraussetzen." „Alles (sagt er S. 642) was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, muß zwekmässig, und mit dem richtigen Gebrauche derselben einstimmig seyn" — Was wäre aber das Zwekmässige unserer Vernunft, wenn es nur darin bestünde, ohne Verhältniß zu dem worüber sie urtheilt, sich selbst zu befriedigen, zu raisonniren um raisonniren zu können, oder wenn ihr Ziel nur eine Idee (focus imaginarius) und die ganze systematische Einheit nur Täuschung wäre? — welche Ausdrücke demnach wohl anders als man sie nehmen mögte zu verstehen sind.

ten Gesetzen beurtheilen — Nun sind eben die Gesetze der Einstimmung und des Widerspruchs, welche die Wahrheit an sich selbst bezeichnen, unserm Verstande zur nothwendigen Urtheilsregel gegeben — zur Erweiterung treibt uns die Voraussetzung von Ursachen oder Grunde, welche uns allein über unser eigenes Selbstbewustseyn in die Welt hinausführen kan, und welche uns gleichfals als Grundsatz eingeprägt seyn muste, da kein eingeschränktes Wesen das Würken abseiten der Kraft erfahrungsmässig einsehen, sondern nur aus der Würkung errathen könte.

§. 31. Dies sind also die in der Natur gegründete Vorschriften, nach welchen wir urtheilen können und sollen. So gehen wir von der einzigen eigentlichen Erfahrung den Veränderungen unsers eigenen denkenden Wesens — aus, nach und nach weiter und weiter zu folgern. Dies geschieht anfangs, und beym rohen Menschen immer, nur in dunkeln zusammengefassten Urtheilen, deren unaufhaltbares Entstehen aber eben das nothwendige Naturgesetz anzeigt, und die sich beym Nachdenken mehr und mehr klar darstellen und entwikkeln lassen. Wir sind zwar alle in Blindheit und Unverstande ge-

boren, (87) und genötiget unser Denken mit einfältigem Wahne anzufangen, gleich wie wir alle nackt geboren sind: aber beides nicht, damit wir in solchem Zustande bleiben, sondern vielmehr, daß wir die uns verliehenen Kräfte entwickeln und üben sollen, um uns aus demselben empor zu schwingen. Wer nun einem Schüler, der sich an einer Rechnung oder Aufgabe üben solte, das Resultat ins Ohr sagte, der würde ja der guten Absicht des Meisters zuwider handeln. Wenn also ein höheres Wesen uns unmittelbare Kentnisse einflößen wolte, so würde es nur jenen weisen Plan des Schöpfers zu stören suchen — und folglich wider die Natur umsonst versuchen! Keine Erkentniß ward uns demnach unmittelbar eingeflösset: wir musten von Stuffe zu Stuffe fortschreiten, und immer noch der Wahrheit näher zu kommen suchen, indem die Vernunft jedes Urtheil mehr und mehr durch Vergleichung des Zusammenhanges zu prüfen und zu berichtigen bestimmt ist, (88) um den Schein von dem Grunde desselben zu unterscheiden. So machten wir

(87) Jacobi über Spinoza S. 162.

(88) Result. S. 133.

wir es bey der Bewegung der Sterne, und so bey vielen andern Erscheinungen. Aus der Uebersicht des Zusammenhanges entspringt erst Ahndung oder Voraussetzung, dann Vermuthung oder Wahrscheinlichkeit, und der Grad derselben wächset, je mehr wir von allen Seiten der Betrachtung die Uebereinstimmung entdecken. Auf diese Weise sind nun Menschen in manchen Wissenschaften schon zu vielen Kentnissen gelanget: und auf diese Weise lassen sich auch noch immer Fortschritte machen. Wie kann man aber behaupten, daß wir das Gesuchte schon zum voraus mit Gewißheit erkennen, und durch andere Wege unmittelbar erkennen müsten als durch den Gebrauch unserer Vernunftkraft, durch die Augen unseres Verstandes! (89) Copernicus konte ja die Bewegung der Planeten nicht von oben betrachten; er hatte also keine sinnliche Wahrnehmung oder Offenbarung von ihrem Verhältnisse: er machte nur mittelst seiner Vernunft Voraussetzungen, verglich sie mit den Wahrnehmungen, und so konte er schliessen, was anzunehmen oder nicht anzunehmen sey. Was er nun vom Sonnensystem ahndete, vermuthete, schloß,

(89) Result. S. 15.

schloß, hatte Ptolemäus nicht gedacht, und wenn Tycho de Brahe den Zusammenhang fehlerhaft vorstellte, so war ja eben das Schuld daran, weil er das Gesuchte schon mit Gewißheit erkant haben wollte. Kepler, Newton, Kant, Lambert, sind noch viel weiter gegangen und haben von Planeten, Kometen und Fixsternen sehr vieles durch Schlüsse heraus gebracht was Copernicus noch nicht gewust hatte, und was jezt schon fast ausser allem Zweifel gesezt ist. Was ist nicht dem forschenden Geiste noch vorbehalten, da wir schon auf dem Wege sind den Abstand, die Ordnung und Bewegung, ja das Gewicht entfernter Weltkörper zu beurtheilen. (90) So haben auch die analytischen Rechnungen, welche nichts anders als deutliche Schlußfolgen sind, vieles gelehrt was weder andere noch der Erfinder selbst, zuvor gewust hatten. In manchen Fällen geht nun eine undeutliche Uebersicht voraus: aber auch diese ist doch, wie gesagt nur Aus-

(90) Man sehe, ausser den vielen und noch fortschreitenden Entdeckungen des Herrn Herschell, den Vorschlag des Herrn Michel in den Philos. Trans. Vol. LXXIV. p. 35.

Ausübung eben des Vernunftvermögens. So ist es Gebrauch desselben Gesichts, wodurch wir einen Gegenstand erst dunkel und unsicher erblickt hatten, den wir nachmals, entweder durch Verfolgung des Weges, oder durch Ferngläser, deutlicher und gewisser erkennen. Zuweilen aber gewährt uns auch die deutlichere Vorstellung eine Berichtigung der undeutlichen, und zeigt uns etwas welches wir uns anders vorgestellt oder gar nicht gedacht hatten, weil wir noch keine, oder zu wenig Merkmale fanden, um etwas zu unterscheiden und zu vergleichen: und so können uns auch deutliche Schlußfolgen auf manches leiten, das wir sonst nicht erkant, oder davon wir uns eine andere Vorstellung gemacht hatten.

§. 32. Daß aber ein Gegenstand ausser den Grenzen der Erfahrung liegt, sezt ihn doch nicht ausser den Grenzen der Schlußfolgen. Können wir nicht von dem nächsten auf das weitere oft mit gröster Sicherheit schliessen? Aus der Neigung zweier Linien folgert ja der Meßkünstler nicht allein, daß sie in einem bestimmten Winkel zusammenstossen müssen, sondern er schliesst auch aus der gegebenen Grundlinie des Dreyecks und den beiden anstossenden Winkeln, wie weit

jene Spitze entfernt sey, wenn gleich zwischenliegendes Hinderniß ihn abhält sie zu erreichen. Aus den Neigungswinkeln, welche an der Grundfläche von mehrern darauf stehenden Linien entstehen, weiß er zu schliessen, ob sie alle in einem Punkte zusammentreffen müssen oder nicht — Dies sind freilich noch Beispiele einer möglichen Erfahrung: aber die Erkentniß war doch nicht auf Erfahrung, sondern auf Vernunftschlüsse gebauet. Wenn wir aber nach unserm Triebe, d. i. nach dem Naturgesetze, einem wahren Grunde nachspüren wollen, so sind wir auch genöthigt über die Sinnlichkeit mit unserer Vernunft hinauszugehen. Denn, die Erscheinungen der Sinne zeigen uns so wenig die eigentlichen beharrlichen Substanzen, als die wahren kraftäussernden Ursachen an. (§. 28.) Wenn sich nämlich auch in der Reihe der Erscheinungen eine nothwendige Verknüpfung befindet, so ist deswegen doch die vorhergehende nicht der wirkliche Grund der folgenden. Wenn man z. B. in ein dunkeles Zimmer einen Lichtstrahl fallen lässt, und vor demselben ein gläsernes Prisma herumdrehet, so wird auf die rothe Farbe nothwendig die gelbe, grüne, blaue und violette folgen: ist aber deswe-

gen jede vorhergehende die Ursache welche die folgende hervorbringt? Also: wir müssen weiter und weiter forschen um uns der Quelle zu nähern und den wahren Grund auszuspähen.

§. 33. Was demnach die Vernunftgründe betrift, mittelst welcher wir, deutlich oder undeutlich, der ersten Quelle von Allem nachspüren, so verhält es sich damit wie mit jeder andern unserer Erkentnisse. — Unmittelbar war nämlich auch diese Erkentniß den Menschen nicht eingegeben: sonst müsten alle sie besitzen. Es ist aber zu viel behauptet, wenn man sagt, daß sie dem Menschen überall bekant sey. Der rohe Mensch wuste und weiß so wenig davon als das Kind: er wendet allen seinen Verstand nur darauf an, den nächsten Bedürfnissen des Lebens Genüge zu thun, sich diese zu verschaffen und sich vor Angriffen zu schützen. Dobrizhoffer fand auch bey den Abiponern, einem doch nicht ganz wilden Volke — „in ihrer sonst ziemlichen reichen Sprache kein Wort, welches Gott, oder das höchste Wesen, auf was immer für eine Art, bedeutete,“ und auch einer der Klügsten unter ihnen gestand ihm, daß sie nie soweit hinaus ge-

dacht

dacht hätten. (91) Daß dies auch bey mehrern Völkern der Fall sey, ist jezt aus verschiedenen Nachrichten bekant genug. Dennoch konte es auf natürlichen allen Menschen offenen Wege, nämlich durch Folgerungen, darauf ihre Denkkraft sie leiten muste, geschehen, daß Menschen an verschiedenen Enden der Erde der Wahrnehmung von sichtbaren Würkungen eine unsichtbare Ursache zum Grunde legten. Nur konnte dies (92) erst erhalten werden, nachdem sie einige Stufen der Kultur erreicht, d. i. nachdem sie ihre Vernunft etwas geübt hatten. Es geschahe auch anfangs nur dunkel und herumirrend, so, daß sie noch bey den nächsten Kräften stehen blieben. Daher die Vorstellung verschiedener mit Verstande würkender Wesen: (93) daher die Vielgötterey bey den meisten Völkern. Der Anlaß zu solchen Urtheilen ist es nun was der Verfasser der Resultate erst Täuschung, und gleich darauf Offenbarung der Natur nennet. (94) Die schwankende Benennung lasse ich vor-

(91) Geschichte der Abiponer: 2 Th. S. 81.
(92) Wie Result. S. 48. richtig gesagt wird.
(93) Result. S. 52.
(94) S. 54. 55.

vorbey: aber das was der Mensch daher zu urtheilen, oder zu glauben geleitet ward, war doch eine, obwohl undeutliche Folgerung, eine rohe Aeusserung seiner Vernunft: und, daß dieser einfältige Glaube noch geprüft, oder die Folgerung deutlicher dargestellt zu werden bedurfte, zeigen ja die so eben bemerkten Irthümer. — Dies geschahe dann auch bey weitern Fortschritten der Wahrheitsforschung, und so müssen wir von den nächsten Ursachen oder Kräften, die noch selbst abhängig sind, und uns also nach weitern Grunde forschen heissen, zu einer allein unabhängigen Urkraft hinauf steigen. — „Wenn etwas, was es auch sey existirt, so muß auch eingeräumt werden, daß irgend etwas nothwendiger Weise existire — man mag nun die Nothwendigkeit desselben begreiffen oder nicht.“ (95) „Dieser Satz ist so einfältig und natürlich, daß er dem gemeinsten Menschensinne angemessen ist, sobald dieser nur einmal darauf geführt wird — die höchste Ursache halten wir denn für schlechthin nothwendig, weil wir es schlechterdings nothwendig finden, bis zu ihr hinauf zu steigen, und kei-

(95) Kant Crit. S. 584. 615.

keinen Grund über ihr noch weiter hinaus zu gehen. Daher sehen wir bey allen Völkern (die etwas nachgedacht haben) durch ihre blindeste Vielgötterey doch einige Funken des Monotheismus (des Gedanken von einem obersten Wesen) durchschimmern, wozu nicht tiefes Nachdenken oder Spekulation, sondern nur ein nach und nach verständlich gewordener Gang des gemeinen Verstandes geführt hat.„ (96) Es ist nämlich in sich selbst klar, daß eine eingebildete unendliche Reihe von immer abhängigen Würkungen und Ursachen in aller Entfernung gleich grundlos bliebe, wenn alle vorhergehenden wie die folgenden Glieder keinen innern Grund des Daseyns hätten. „So, daß nach solcher Voraussetzung das ganze All im Abgrunde des Nichts versinken müßte, nähme man nicht Etwas an, das, ausserhalb diesem unendlichen Zufälligen, für sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe hielte, und als die Ursache seines Ursprunges, ihm zugleich seine Fortdauer sicherte.“ (97)

§. 34.

(96) Crit. S. 590.
(97) Crit. S. 622.

§. 34. Wenn nun überhaupt Etwas als selbstständig angenommen werden muß, so bleibt nur noch die Frage übrig — Sind alle die verschiedenen Wesen für sich selbstständig; oder ist Eins die selbstständige Quelle, aus welcher alles fliesst, und von dem alles abhängt? — davon die gegenseitigen Voraussetzungen zu beurtheilen sind. — „Ein jedes Ding, sagt man, ist nothwendig das was es ist.“ (98) Genauer betrachtet ist dies doch nur ein unfruchtbarer Satz, der keineswegs ein selbstständiges Daseyn eingeschränkter Wesen zeigt; sondern nichts weiter bedeutet, als — wenn ein Ding das ist; so ist es das und nichts anders. Eben dieses Bedingte des Ausspruches, wohl zu erwägen, gilt von aller sogenannten mathematischen Nothwendigkeit, die manche Untersucher in Anwendung auf Wirklichkeit getäuschet hat. Sie besteht nämlich in nichts anderm als einem blossen Begriffe, der in einem denkenden Wesen gefasst wird, und der nur eine Betrachtung, Entwickelung, oder Folgerung vorausgesetzter Dinge enthält. (99) — Wenn etwas

(98) Result. S. 139.

(99) Oder, anders gesagt, (nach Result. S. 173.) es

Bayerische Staatsbibliothek München

etwas so beschaffen ist; so wird zugleich dies und jenes bestimmt, dessen Nichtdaseyn die Voraussetzung aufheben würde. (100) Wenn ich eine Linie in gleicher Entfernung um einen Punkt herum führe, so sind alle Strahlen vom Mittelpunkte zum Umkreise einander gleich, und (nach weiterer Verfolgung des Zusammenhanges) so ist jede vom Umkreise auf den Durchmesser gezogene senkrechte Linie die mittlere Proportional zwischen den beiden Stücken desselben — Eben so in der Rechenkunst. — Die Summe der Ziefern des Vielfachen der 9, als 18, 27, u. s. f. macht jederzeit wieder 9, oder ein Vielfaches von 9, aus (101) — wenn wir, wie gewöhnlich, bey Zehnern zählen. Würden wir aber nur bey Fünfen zählen, (102) so würde eben diese Eigenschaft

es ist nur ein Ausdruk des Verhältnisses von Begriffen.

(100) S. oben S. 21. Note 48.

(101) Auch diesen Satz habe ich irgendwo, irrig als ein Beispiel innerer Nothwendigkeit angeführt, gelesen.

(102) 1, 2, 3, 4, 10-11, (6) 12, (7) 13, (8) 14, (9) 20, (10) 21, (11) 22, (12) u. s. w. — Die ganze Rechenkunst erhielte sodann ein ganz ande-

schaft die Ziefer 4 treffen, denn, so hiesse zwey Mal vier 13, drey Mal vier 22, u. s. f. — Es sind also alle diese spekulative Wahrheiten nur entwickelte, oder gefolgerte Bedingungssätze (analyses hypotheseon) aus welchen durch innere Nothwendigkeit keine würkliche Figur, Grösse, oder Zahl entstehet, kein Ding so oder so bestimmt wird: sondern es wird vielmehr zu der Wirklichkeit, auf welche sie als Folgerungen anzuwenden sind, eine Kraft die mit Willen würkt, erfordert — Was hier in Ansehung des Verhältnisses von Begriffen gesagt worden, gilt aber auch von dem Verhältnisse unter allen eingeschränkten Dingen. Man nehme z. B. die Werke der Kunst — Wenn solche Triebwerke und solche Hemmwerke angebracht sind; so müssen bey einem Uhrwerke der Stunden „ Halbstunden „ und Viertelstunden „ Hammer, und noch wohl ein Glockenspiel, oder desgleichen, genau zusammenstimmen. Nothwendig so — sagt man — weil ja ein Rad das andere treibt: bey weiterer Nachforschung finden wir aber

anderes Ansehen: 10 und 12 wären Primzahlen, 11 aber liesse sich durch 2 und 3 theilen u. s. w.

Bayerische Staatsbibliothek München

aber dies alles nur unter besagter Bedingung zutreffen.

§. 35. So ist es dann auch mit der vermeinten innern Nothwendigkeit der Welteinrichtung beschaffen. Ja — wenn Stoffe verschiedener Art, in unendlicher Menge, auf gewisse Weise zerstreuet, und mit gewissen Kräften begabt da sind; so müssen sich dieselben auch nothwendig auf diese Art bilden und diese Ordnung hervor bringen. Damit haben wir aber noch nichts weiter als — wenn und so: das ist Voraussetzung eines weitern Grundes der Würklichkeit — „Ey nun: dieser Grund könte doch eben so wohl in dem Stoffe selbst, in der nothwendigen Entwickelung der verschiedenen Kräfte und würkenden Ursachen, als in einem andern Wesen und dessen Würkung liegen" (103) — Eben so wohl? — in jedem einzelnen Dinge an und für sich selbst? — in allen diesen Wesen, die von sich selbst, und noch weiter von dem Ganzen nichts wissen? — und alle diese blinden Kräfte fügten sich doch so zusammen als wenn sie von einem ordnenden Wesen abhiengen? — „Was zusammen existirt, muß irgend ein Verhältniß zu einander haben, und

(103) Result. S. 131.

und was ist hat auch Gesetze nach welchen es ist.“ (104) — Das ist richtig: aber — dieses oder jenes Verhältniß, diese oder jene Gesetze — darauf kam es an, und davon war die Frage, ob es von einem oder von unzähligen Wesen so bestimmt seyn konte — Ich will nur einige der Bedingungen zu erwägen geben. Wenn ausser der Anziehungskraft nicht auch die gegenseitige Flugkraft nach gewissem Verhältnisse in die Natur gelegt wäre, so würden ja alle Stoffe nur in einen Klumpen zusammenfallen. Sie hätten denn auch ein Verhältniß zu einander und würden sicherlich recht vest bestehen! — Wenn ferner, ausser diesen beiden Kräften nicht noch eine vorzügliche (chymische) Anziehung besonderer Theile gegen einander vorhanden wäre, durch welche jene allgemeine Anziehung oder Schwerkraft überwogen würde, so würden die Stoffe nur in Kraisen umher schwimmen und sich nicht in bestimmte Körper samlen — und wenn diese besondere Anziehung nicht auch ihre gegenseitige Explosionskraft fände; so würden nur einförmige zugerundete Körper, und nicht die erforderlichen Ungleichhei-

(104) Result. S. 137.

heiten der Oberflächen entstanden seyn. Was wären aber auch diese ohne die besondern Gesetze des Feuerwesens, welches Licht und Wärme hervorbringen muste? (105) Es würden ferner auch nur öde Felsenmassen seyn, wenn nicht überdem noch die vortrefliche organische Anziehung bereit wäre ihre Oberfläche mannichfaltig zu zieren, Werkzeuge des Lebens hervor zu bringen, und, bey der gegenseitigen Verwesung immer zu erneuern. Endlich kommen denn die Empfindungskräfte, die thierischen Triebe und die Vernunft des Menschen hinzu, um Genuß von allem Leblosen zu verschaffen — Dies ist nur Weniges, in Kurzem angezeigt: wer vermag aber alle noch erforderliche Triebwerke der Natur zu erzählen oder einzusehen.

§. 36. Daß nun alle diese Kräfte übereinstimmend und zu einem Ziele würken, ist so klar, daß auch diejenigen welche unsere Folgerungen in

Zwei-

(105) Man lese hiebey die sinnreiche Abhandlung des Herrn Prof. Kant in der Berlinischen Monatsschrift 1785. S. 205. u. f. davon man sagen kann, daß er uns noch einen Schritt weiter als Newton, nämlich zum Licht werden geführt hat. S. 210.

Zweifel ziehen wollen sich nicht enthalten können, unvermerkt in dem Worte Natur oder desgleichen eine allgemeine Ursache zu setzen, aus welcher alles erfolgt — Ja, wenn man auch aus der nothwendigen Gegenwürkung, und dem in einander Schieben aller verschiedenen Theile einige von selbst erfolgende Haltung des Ganzen für das Gegenwärtige zugeben wolte, so bringt doch ein blinder Widerstand unzähliger Dinge erstlich noch nicht die vorzüglichste Zusammenfügung hervor, welche wir in Hinsicht empfindender Wesen nach allen Verhältnissen entdecken, da eine viel weniger bequeme Einrichtung doch bestehen könte, und zweitens wird dadurch noch keine Anstalt zur Fortdauer der Ordnung, unter den sich immer eräugenden Veränderungen, bewürkt. Diese Welteinrichtung müssen wir also noch vornemlich erwägen. Hier ist es nicht genug, daß Theile aller Art da waren, daß sie sich so einander anzogen, daß wohlgebildete Weltkörper, daß Pflanzen und Thiere entstunden. Es sind doch immer nur vergängliche Zusammensetzungen, und sie müssen durch eben die Bewegungsgesetze welche sie schufen, auch wieder zerstört werden. Dies muß im Grossen bey den Weltkörpern und gan-

zen Sonnensystemen selbst geschehen. — Offenbare Spuren zeigen, daß unser Erdball nicht von je her gebildet gewesen: es konten also, da alles auf einander würkt, auch die übrigen Weltkörper unsers Systems ehemals nicht das seyn was sie jetzo sind, und so sehen wir auch nach den Bewegungsgesetzen voraus, daß das ganze System nicht in dem Zustande bleiben könne. Nichts aber bleibt im zerstörten Zustande; sondern es müssen sich nach denselben Gesetzen aus dem zerstreuten Stoffe immer wieder neue Weltkörper bilden, (106) und wieder neue, ja vermuthlich größ-

(106) Herr Kant sezt in seiner Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels einen Mittelpunkt der ganzen Welt, von welchem die Bildung angefangen hätte, die sich dann immer weiter im unendlichen Umkreise erstrecke, da in jenem auch die Zerstörung wieder zuerst eintreten werde. Aber, bey dem Raume, welcher, wie er selbst (S. 105.) sagt — „um ihn in einem Verhältnisse mit der Macht des unendlichen Wesens zu gedenken, keine Grenzen haben kann" — finde ich keinen Mittelpunkt, und bey der Reihe von Würkungen, welche (nach

grössere Schönheit, ([107]) auf unendlich mannigfaltige Art darstellen — So ist denn auch im Kleinen auf unserm Erdballe eine Einrichtung zur sichersten und bequemsten Erhaltung und Fortpflanzung eines jeden, nach seiner Art, auf

(nach S. 107.) „eine unmittelbare Folge des göttlichen Daseyns ist, und also immer gleich reich, gleich vollständig seyn muß“ — keinen Anfang. Ich schliesse also vielmehr, daß überal und zu jeder Zeit hier Zerstörungen, dort neue Bildungen entstanden sind und entstehen werden, dazu er auch (S. 124. u. f.) Anleitung giebt. Vielleicht hat er auch selbst seit der Zeit (1755.) diesen Gedanken schon weiter verfolgt.

(107) Daß die Einrichtung unsers Erdballes, wenigstens bey dessen besondern, nach seiner ersten Bildung vorgefallenen Veränderungen, an Vollkommenheit gewonnen habe, lässt sich aus den Denkmalen der Naturgeschichte darthun. Denn die ältesten Spuren zeigen nur Ueberbleibsel von Korallenthieren, so nach von Muscheln, weiter von andern Thieren, und in allen Trümmern der alten Erde noch keine Menschengeripppe.

auf unzählige Weise zum voraus, und von allen Seiten übereinstimmend, veranstaltet. Nur so konten Pflanzen und Thiere nicht allein wachsen, und ihr Leben, auch bey abwechselnden Jahrszeiten und andern Umständen erhalten, ja, bey so vielem Abgange und manchen Verletzungen wieder hergestellt, leztere auch besonders des Lebens froh werden; sondern es findet sich auch alles zu neuer Erzeugung und zum Fortkommen des Samens oder der Jungen aufs Beste bereitet. (108) Dieses umständlich hier auszuführen ist unnöthig, da es in manchen Schriften genug vor Augen gelegt worden. Es komt mir nur darauf an, die Art der Schlußfolge aus den gegebenen Wahrnehmungen zu zeigen. Nur ein Beispiel mag uns

(108) Als einst ein Leichtsinniger, oder Muthwilliger, zum Beispiele, daß blosse Mechanik schon ein Thier hervorbringen könte, die Vaucansonsche Ente anführte — welche schwümme, frässe, u. s. w. fragte ein Frauenzimmer sehr natürlich — legt sie auch Eyer? — Man könte auch fragen — bereitet sie auch ihrem Körper neue Nahrung? wachsen ihr auch ausgeraufte Federn wieder? u. s. f.

uns zur Probe dienen: die eingepflanzten Triebe der Insekten. Dies sind doch gewiß Thiere, welche den künftigen Zustand nicht voraus wissen konten, die ihre Aeltern und die von denselben verrichtete Einrichtung nicht gesehen hatten. Es kan also was sie thun so wenig ihrer eigenen Vorsicht zugeschrieben werden, als es Vorsicht des Baumes genant werden könte, wenn er sich gegen den Winter mit wohlbedeckten Knospen verwahrt, oder beflügelten Samen ausstreuet. Alle Anwendung des Verstandes zur Wahl bequemer Mittel erfodert vorgängige Erfahrung, erfodert bekante Gegenstände, darauf er angewandt werden soll. Aber Winter, Verwandlung, Erhaltung der Brut, kan diesen Thieren keinesweges bekant seyn. Es kan also keine Art von Vernunft, wenn wir selbige auch der unsrigen weit überlegen setzen wolten, sie zur Ausübung der Handlungen leiten, welche wir sie ohne Erlernung so vollkommen, und auf unbekante Gegenstände abzweckend, verrichten sehen, sondern diese müssen durch eine fremde allesumfassende Kraft bestimmt seyn. (109)

§. 37.

(109) Wer Prof. Reimarus Betrachtungen über

§. 37. Was können wir nun aus diesen klaren Betrachtungen schliessen? Stimmet alles dieses nur einigermassen mit der Voraussetzung überein, daß es von einem unabhängigen Daseyn unzähli-

über die Triebe der Thiere erwägen will, wird aus den einleuchtenden Wahrnehmungen abnehmen, daß diese Triebe aus keinem Grade von Vernunft erklärt werden können, welches doch noch immer verschiedene Schriftsteller zu erzwingen suchen — daß sie aber auch keinen blossen Mechanismus oder unbewussten Organismus zum Grunde haben — sondern aus einer eigenen, ihnen beywohnenden Vorstellungskraft, davon wir uns keinen Begrif machen können, entstehen müssen. Sie werden offenbar mit Empfindung, und mit einer daraus entspringenden gewissen Willkühr verrichtet, welche doch in ihrer Wahl nicht so unbestimmt als die menschliche ist, und dabey besonders der Hauptzweck welcher dadurch erreicht wird, und welcher diese Mittel erforderte, von dem Thiere nicht voraus gesehen wird. Man mag dies also Trieb, oder Kraft, oder noch anders nennen, so ist es doch in Ansehung des Thieres blinde Handlung, und in dieser Betrachtung nur ist es hier angeführt worden.

zähliger einzelner Wesen herrühre? — Durch Naturkräfte wird freilich alles bewürkt, das ist — Gott formet nicht mit der Hand, wie ein Töpfer, bildete die Weltkugeln nicht wie ein Glasblaser, und bewegte sie nicht mit einem Stosse fort. Ja, ich sage mehr — vermuthlich sind auch alle diese Kräfte, welche ich so eben einzeln betrachtet habe, und welche, wenn sie einzig und unmittelbar in den einzelnen Stoffen lägen, auch zertrennt seyn würden, in ihrem wahren Ursprunge unzertrennt und einförmig. Desto sicherer zeigen aber alle Spuren auf eine Quelle, aus welcher alles fliesset, auf eine Grundursache, von welcher alles abhängt. Desto grösser der Plan, nach welchem aus einer Würkung, in allen Reihen des Vorhergehenden, ohne Aenderung, ohne Nachhelfen oder einzelnes Hinzuthun, schon der Grund zu aller folgenden Ordnung und Wiederherstellung durch alle Ewigkeiten gelegt war. — Es ist also der Zusammenhang der Wahrheiten: es ist der Widerspruch in der Voraussetzung des Gegentheils, welcher nach den Gesetzen unserer Denkkraft unser Urtheil bestimmt — Mögen dann in unsern Schlüssen noch Glieder fehlen und

Lücken

Lücken bleiben – (110) wie sie ja bey so weiter Aussicht wohl bleiben dürfen, – so können doch die Schritte welche wir auf diesem Wege machen, da sie mit der klaren Uebersicht zusammentreffen und dieselbe deutlicher darstellen, d. i. die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes berichtigen und zur Vernunfterkentniß bringen, wohl für einen Beweis oder für eine Folgerung gehalten werden, die zur Ueberzeugung hinreichet — Euklides Sätze von den Parallel-Linien haben auch eine wohl bemerkte Lücke. Diese mag indessen von neuern Mathematikern völlig ergänzt werden oder nicht; so sind wir doch eben so versichert, daß Parallellinien nie zusammen lauffen können und daß alles was davon gelehrt worden seine zuverlässige Richtigkeit habe.

§. 38.

(110) Diese Lücken liegen aber doch eigentlich nur in den Fragen — ob auch ausser unserm Erfahrungskreise Wahrheit Einstimmung und Einstimmung Wahrheit sey? und ob das Bedingte oder Abhängige einen Grund haben müsse? — welche Sätze zwar durch Witz angefochten, aber nicht gegen innere Ueberzeugung erschüttert werden können. S. oben §. 23. — Note 66. und §. 30.

§. 38. Hiezu komt noch, daß alle die verschiedenen Gesichtspunkte, aus welchen wir die Betrachtung anstellen, uns zu demselben Ziele, nämlich einer allwürkenden Urkraft führen. Denn, wo die allgemeinen kosmologischen Untersuchungen, von der Abhängigkeit der Erscheinungen, hinzeigen, dahin werden wir noch näher durch die besondern teleologischen, von dem Zweckmäßigen in aller Einrichtung, wie auch durch die moralischen, von den in uns gelegten Gesetzen der Sittlichkeit, geführt. (111) Ja selbst der ontologische übersinliche Beweis des Cartesius, der sich auf blosse algemeine Vernunftbegriffe stützet, stimmet doch mit unsern Erkentnißgründen wohl überein. (112) Dahingegen hat niemand, ich will nicht

(111) Hr. Kant hat besonders diesen praktischen Beweis, eine Quelle der Vollkommenheit aufzusuchen, dargestellt. Hr. Wizenmann hat indessen noch verschiedenes dagegen erinnert und ihn unzureichend befunden. (Im Museum 1787. Februar S. 139.) Wenigstens scheint er nicht einleuchtender, und nicht weniger spekulativ als andere Beweise zu seyn.

(112) Wie auch Hr. Kant (Berlin. Monatsschrift 1786. S. 313. Not.) bemerkt.

nicht sagen einen Beweis, sondern nur eine grössere Wahrscheinlichkeit, oder bessern Zusammenhang des Gegentheils zeigen können; sondern alles ist auf leere Zweifel, die alle Gründe und mithin auch allen Beweis aufheben, hinaus gelaufen. — „Man muß also doch am Ende, es sey durch welchen Weg es wolle, auf denselben Satz kommen, ohne welchen die Vernunft ihr selbst niemals völlig Genüge leisten kan.“ (113)

§. 39. Wir wollen indessen hier noch die Gegensätze unserer obigen Voraussetzungen ungescheuet darstellen, um den Ausschlag des Urtheils desto deutlicher bestimmen zu können. Wohl zu merken, daß diese Sätze niemanden als seine Meinung angedichtet, sondern nur als ein Entwurf dienen sollen, nach welchem einer sich selbst oder andere fragen, und so von Schritt zu Schritt das ja oder nein erhalten kann.

„Es giebt nichts weiter, als schwebende oder fliessende Erscheinungen, die so oder so zusammenstossen, ohne daß das Denkende ein würkliches Wesen sey, dem sie erscheinen, oder welches sich dieselben vorstellt und sich dessen bewust ist.“

„We-

(113) Kant in den Bemerkungen vor D. Jakobs Prüfung. S. L.

„Wenigstens muß das Denken und Bewußtseyn nicht in einem, sondern in vielen von einander unterschiedenen, und nur neben einander liegenden oder fliessenden Dingen enthalten seyn, oder aus deren Aufeinanderwürken im Nirgendwo entstehen.“

„Setzen wir auch ein würkliches Wesen oder Subject, welches jetzt diesen Gedanken, diese Vorstellung, dies Bewußtseyn hat; so wird es doch nicht dasselbe seyn welches gestern dachte und morgen denken wird; sondern es wird vielmehr immer ein anderes in die Stelle treten, dieselben Kräfte äussern, und sich dann gerade so in die Verbindung passen als wenn es dasselbe wäre und bliebe.

„Was wir uns, als von äusseren auf uns würkenden Dingen herrührend, vorstellen, sind nur Träume, die etwas anders zusammenhängen als das was wir gemeiniglich Traum nennen.“

„Wofern auch ausser unsern Gedanken, oder dem was uns als unser Ich erscheinet, andere würkliche Wesen da wären; so würden dieselben doch gar keine Beziehung auf uns haben, wir würden keinen Einfluß davon erfahren, sondern das was uns von einer solchen Beziehung herzurüh-

rühren scheint, sind ganz unabhängige, aus unserer eigenen Erscheinung hervorkommende Vorstellungen.“

„Bey solchen ausser unsern Vorstellungen befindlichen würklichen Wesen, würden auch keine Gesetze von Ursachen und Würkungen, oder Zusammenhang, Statt finden. Sie würden jedes für sich aus eigener Kraft, oder ohne Ursache bestehen, und sich blindlings so zusammen fügen, daß was wir Ordnung nennen daraus entspringe.“

„Die Gesetze unsers Verstandes sind auch mit dem Verhältniß der übrigen Wesen in der Welt nicht in Einstimmung, sondern vielmehr ihnen entgegen: so, daß, was nach jenen widersprechend ist, übrigens wohl zusammen stimmen kan.“

„Wir brauchen auch nicht nach einer ausser unserm Erfahrungskreise befindlichen Grundursache des vortheilhaften Zusammenhanges aller Dinge zu forschen, sondern können uns gar wohl, nebst andern Thieren, mit der Empfindung begnügen, daß es nun so geschehe, und so gut sey, und wir es geniessen können, ohne weiter nachzuspüren oder zu denken.“

„Will man aber alles aus einer Urquelle herleiten, so kan man ja dafür nur ein blosses Wort,

z. B. der zureichende Grund, oder die Natur, u. d. gl. setzen, ohne auf ein würkliches kraftäussern-des Wesen zu zielen."

„Was man endlich auch von einem solchen Wesen halte, so wird ihm doch am wenigsten eine Einsicht, ein Bewustseyn oder Verstand, sondern vielmehr eine blinde unvorgesehene Würkung zuzuschreiben seyn, und daher alle Vorstellung von Hochachtung gegen dasselbe, oder der unsererseits erkanten Abhängigkeit und des ihm zu verdankenden Guten, wegfallen."

Diese Gegensätze, dünkt mich, sind doch so beschaffen, daß sie mit der Uebersicht des gesunden Menschenverstandes schon beurtheilt werden können, und dieser mögte nur dabey ausrufen — „So etwas hat man doch wohl nicht im Ernst behaupten können!" (114) Würklich ist es auch von nachdenkenden Männern nur Aeusserung des Wi-

(114) In einem Gedichte, welches dem grossen Könige von Preussen zugeschrieben wird, heißt es am Ende, bey ähnlicher Betrachtung — "Je m'en tiens à la difficulté, en vous laissant à vous l'absurdité" Polit. Journ. 1786. December S. 1205.

zes und Scharfsinnes gewesen, wenn sie jede Schlußfolge genau geprüfet und mangelnde oder schwache Glieder darin angezeigt haben. In der That aber zweifelten sie deswegen so wenig an dem was zu beweisen war, als Petrus Ramus an Euklides Lehrsätzen, ob er gleich das Mangelhafte in dessen Schlußfolgen bemerkte. (115)

§. 40. Das auffallende Unstathafte der so eben angeführten Säze giebt uns also bey jedem Schritte die klare Folgerung auf den Gegensaz an die Hand. Soll nun ein solcher indirekter Beweis, weil er nicht kunstmäßig gekettet ist, nicht apodiktisch genant werden, so ist er doch bündig und zureichend genug. Ja, er hat den Vortheil, daß er eben durch das Gegeneinanderhalten, der Uebersicht des gemeinen Menschenverstandes desto klärer einleuchtet und dem Orientiren unserer Spekulazionen die Richtung giebt. — „Es muste ja, wie Herr Kant wohl bemerkt — eine Erkentniß, welche alle Menschen angeht, auch den gemeinen Ver-

(115) Wie Mendelssohn (an die Fr. Leßings S. 31.) erinnert. — Man sehe Humes Bekäntniß in den Dialogues, concerning natural religion. p. 111. 131.

Verstand nicht übersteigen," (116) und dazu muste also nicht die Deutlichkeit zusammengeketteter Vernunftschlüsse unumgänglich erfodert seyn. Auch geben ihm die täglich in die Augen fallenden Gegenstände, auf deren Verhältniß er gegründet ist, nebst der Faßlichkeit, noch diejenige Lebhaftigkeit, und das wiederholte Eindringen, welches zur Anwendung in unserm ganzen Leben seinen Einfluß und Nutzen äussern muß.

§. 41. Was demnach den Menschen überall zur Aufspürung einer Quelle alles Daseyns führen kan, und würklich geführet hat, man nenne es Ahndung, Beweis, oder Ueberzeugung, ist doch immer kein anderer Weg, als der des Verstandes oder der Vernunft, die allen Menschen mitgetheilt ist. Diese urtheilt auch nach einerley Gesetzen: nur sind die Urtheile mehr oder weniger entwickelt, und der Verstand übersieht die Gründe mit mehr oder weniger Deutlichkeit und Zusammenhange. Will man es also auch Glauben nennen, so ist es doch, wie Herr **Kant** es heißt, ein Vernunftglaube.

(116) Critik S. 831. — So urtheilte auch Mendelssohn (an die Fr. Leßings S. 34 u. f.)

glaube. ([117]) Es war aber allerdings der Fortgang spekulativer Erkentnisse, welcher die Ueberzeugung von einem volkommenen weisen Urheber des Ganzen erst mehr entwickelte, ausbreitete und bevestigte. ([118]) Es war die Nachspürung von Grund und Ursache, der sich unser Verstand nicht entziehen kan, und die Erwägung aller Uebereinstimmung, dadurch die Weisen des Alterthums, ein Anaxagoras, Sokrates, Plato, Aristoteles, u. s. f. zu dieser Lehre geleitet wurden. — Plato läßt also den Sokrates sagen: — "Ich bin so verfahren — immer habe ich einen Grund vor-

(117) So nennt er die Folgerung durch Voraussetzungen, zum Unterschiede der direkten Demonstration, und bezeichnet ihn, "daß er sich auf keine andere Data (oder vielmehr Gesetze) gründe, als die so in der reinen Vernunft enthalten sind." (Berl. Monatsschr. 1786. S. 318.)

(118) Dies will zwar Herr Jacobi (gegen Mendelss. S. 107. Not.) in Zweifel ziehen: es wird aber von Herrn Prof. Meiners (in Historia doctrinae de vero Deo) genugsam erwiesen. — S. auch oben §. 17.

vorausgesetzt, (119) den ich für den sichersten hielte. Was mir nun damit übereinzustimmen scheint, das nehme ich für wahr — was aber nicht übereinstimmt, für unwahr an." Aus einem Buche des Anaxagoras führt auch Plato an, (120) daß dieser schon gelehrt habe — "ein verständiges Wesen (νοῦς) sey der Ordner und die Ursache von Allem." — Wenn Sokrates dieses selten mit ausdrücklichen Worten geäussert, oder wenn Xenophon es sich nicht viel merken lassen, daß er es von ihm gehört habe, so mag noch wohl einige Besorgniß wegen übeler Aufnahme daran Schuld seyn; (121) denn auch Plato sagt, als er von der Gottheit reden wolte — "es sey uns schwer den Schöpfer und Vater dieses ganzen Weltalles aufzuspüren, und wenn man ihn gefunden, könne (oder dürfe) man ihn nicht einmal

(119) ὑποθέμενος λόγον. in Phaed. p. 100. A.

(120) Phaed. p. 97. C. und es scheint daselbst ohne Grund getadelt zu werden, daß er daneben doch noch von natürlichen Kräften geredet habe.

(121) S. Meiners. Hist. doctr. de vero Deo. p. 392.

mal allen offenbaren." (122) Daß aber Sokrates seine Schüler darauf geführt habe, sieht man genugsam aus dem, was diese schon dreist und deutlich gelehrt haben. Plato drückt sich daselbst weiter aus: — "Gott sey die beste der Ursachen, (oder die vollkommenste Kraft,) so wie die Welt das Treflichste was geworden," (123) (oder was werden konte; die vollkommenste Würkung.) Die Welt, – sagt er, – sey durch Gottes Vorsicht, oder Weisheit geschaffen," und, ob er sich gleich eine Weltseele, oder lebendige Kraft in der Welt vorstellet, so unterscheidet er sie doch deutlich, als abhängend oder hervorgebracht von dem selbstständigen Gott. (124) So lehrte auch Plato's Nachfolger, Aristoteles, "daß die Gottheit, als die höchste, ewige und vollkommene Kraft, durch welche alles bewürkt werde, ob sie gleich den Sin-

(122) Ποιηθὴν καὶ πατέρα τοῦ παντὸς – εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. in Timaeo Opp. T. III. p. 28. C.

(123) ὁ, ἄριστος τῶν αἰτίων – κάλλιστος τῶν γεγονότων. in Timaeo p. 29.

(124) ὄντως. p. 30. B. 34. A. C. 36. D. u. s. f.

Sinnen nicht darzustellen sey, in ihren Würkungen gespüret werde." (125) — Wenn denn diese grossen Männer Griechenlands, wo sie sich auf die Natur und Würkungsart Gottes einliessen, noch manches Irriges eingemischt haben, so wäre doch dies um so weniger zu rügen, da man nachmals noch viel elendere und gröbere Vorstellungen von der Gottheit gegeben hat, indem jener Weg der Wahrheitsforschung vernachlässiget, und die Fackel der Vernunft, welche darauf leuchten muß, wieder verdunkelt ward.

§. 42. Hier müssen wir allerdings behutsam fortschreiten, und nicht mehr einzusehen glauben, als unserer Einschränkung wegen möglich ist. Nun lassen sich die Natur, Eigenschaften und Würkungsart des Urwesens aus allem, was wir beobachten können, nicht einsehen. Wir überschauen nicht allein nur einen sehr geringen Theil des Ganzen, und diesen sehr unvolkommen, dadurch wir also von dessen Grösse und Volständigkeit überaus wenig urtheilen können; sondern wir sehen oder empfinden von allem was ist nur die Beziehung unserer Seits. Von der innern Beschaffen-

(125) de Mundo. c. 6.

schaffenheit dessen, was diesen Vorstellungen zum Grunde liegt, wissen wir nicht zu urtheilen, und am wenigsten können wir von der Art des Würkens oder der Natur der ursprünglichen Kraft einen Begrif erlangen. — Wir können ja, wie oben (§. 29.) erwähnt, nicht einmal von den eingeschränkten Kräften die Art des Würkens erklären: wie solten wir uns dieses von der Urkraft anmassen? Dies weiß, wie Mendelssohn [126] wohl sagt, der Allwürkende allein. Es störet aber diese Unwissenheit, welche die Art und Weise betrift, den Schluß an sich selbst, auf eine nothwendige, wenn gleich unerreichbare, Grundursache gar nicht. [127] Der blinde Stumme, welchen ich oben (§. 29.) als Beispiel anführte, konte sich keinen Begrif machen, worin das Sprechen bestehe; aber er konte doch mit Grunde schliessen, daß ein würkendes Wesen da sey, welches ihm die Töne zu vernehmen gäbe. — Das Daseyn eines unabhängigen Urgrundes aller Dinge hätten wir also doch

(126) Morgenst. S. 244.

(127) Wie in Result. S. 181. 182. 184. angegeben wird.

doch schon aus dem abhängigen Daseyn unser selbst und aller andern Wesen, überzeugend gefolgert. Es darf aber unsere Vernunft auch nicht bey dem leeren Ausspruche des Daseyns stehen bleiben. Wir können noch, nach eben den Gesetzen, untersuchen, was mit diesem Daseyn eines solchen Wesens übereinstimme oder nicht. — Es kan also, was den Grund aller Würklichkeit enthält, doch keine blosse Idee: es muß ein würkliches **kraftäusserndes Wesen** seyn, und dies ist es, was wir mit dem Ausdrucke Geist bezeichnen, statt dessen die Philosophen es auch eine **Kraft** (in selbständigem Verstande) zu nennen pflegen. Es muß ferner sein eigenes Daseyn unbedingt in ihm gegründet seyn: d. i. Gott muß ein schlechthin **nothwendiges**, selbstständiges, folglich **ewiges** Wesen seyn. Nun suchen wir das Ideal, dessen Würklichkeit diesen Erfordernissen Genüge thun kan, und entwickeln also den Begrif eines Wesens — "welches in sich selbst ursprünglich den zureichenden Grund zu allem andern, folglich alle Kraft oder Realität enthält. Das All ohne Schranken stellt aber absolute Einheit dar, und führt also den Begrif des

einigen und höchsten Wesens mit sich," (128) und dieser stimmt wieder mit der Folgerung überein, daß die durchgängige Ordnung in allen Würkungen auf einen Urheber hinweise. — Selbstständigkeit und einzige Allkraft ist also schon eine wesentliche Absonderung der Gottheit von Allem Abhängigen, das ist, von der Welt: wir können Gott auf keine Weise auch nicht als oberstes Glied, in diese von uns als unendlich vorgestellte Reihe setzen. — (129) Die volkommene Kraft ist auch nicht der Inbegrif, sondern allein der Grund aller abgeleiteten Möglichkeit und alles Gewürkten. (130)

§. 43. Nun müssen wir unsern Begrif von diesem Urwesen und seinem Verhältnisse zur Welt

so

(128) So, sagt Herr Kant, ist der natürliche Gang der menschlichen Vernunft. Crit. S. 586.

(129) Kant Crit. S. 560.

(130) Das. S. 579. — Es ist auch nur eine misleitende Vergleichung, wenn man Gott, um seine erhaltende und alles belebende Kraft anzuzeigen, als die Seele der Welt vorgestellt hat, welches aber, wie oben (§. 41.) erwähnt, dem Plato nicht beyzumessen ist.

so viel möglich berichtigen, und vornemlich von innern Widersprüchen, oder von allem, was der volkommensten Kraft (Realität) zuwider ist, was nur zum bedingten Daseyn, und noch mehr, was zu blossen Erscheinungen unserer Sinlichkeit gehöret, zu reinigen suchen. — Das nothwendige selbstständige Wesen muß unveränderlich seyn: denn so, und auch anders seyn zu können widerspricht dem notwendigen seyn. Würken aber bedeutet doch – eine Veränderung hervorbringen. Da also das nothwendige Wesen in sich keine Veränderung hervorbringen kan, so muß sein Würken oder seine Thätigkeit sich auf einen Gegenstand ausser ihm erstrecken. Wiederum — sobald wir also eingeschränkte veränderliche Wesen finden, wie doch ein jeder an sich selbst wahrnimt, können wir diese nicht als für sich nothwendig angeben, sondern es muß ausser ihnen ein selbstständiges Wesen angenommen werden. Die Veränderungen in der Welt sind also nur Erscheinungen, welche sich auf die abhängigen eingeschränkten Wesen, und nicht auf die uneingeschränkte Ursache, oder Kraft, beziehen, in Ansehung deren es nur eine ewige unwandelbare Würkung ist. — Für Gott, oder in Ansehung

Got=

Gottes, ist also keine Zeit, kein Anfang oder Ende einer Handlung, keine Folge von Entschlüssen oder Gedanken. Er durchschauet alles auf einmal, unzertrennt. Dies sahe schon Plato ein, da er (131) sagt: — "Die Zeitbestimmung: es war, ist, wird seyn, beziehen wir mit Unrecht auf das ewige Wesen, welchem nur in der That das ist zukomt." — Eingeschränkte Wesen können sich freilich keinen Begrif davon machen, und keine unserer Vergleichungen kan treffend seyn. Wir können aber doch ein Beispiel anführen, da sogar ein Mensch dasselbe mit einem Begriffe fasst und sich auf einmal gegenwärtig vorstellt, davon ein anderer, seiner mehrern Einschränkung wegen, nur eine successive Vorstellung hat. Der Blindgebohrne nämlich kan sich Umkreis und Gestalt gar nicht, wie wir, auf einmal vorstellen: er gedenkt sich nur das Umherbewegen seiner Finger, oder das Umherwandeln mit seinen Füssen, wie es auf diese oder jene Weise geschiehet. Dies ist der einzige Weg, wie er seine Kentniß von solchen Beschaffenheiten erhielte, und eine ähnliche successive Vorstellung muß also auch seine Wieder-

erinne-

(131) in Timaeo, p. 37. E.

erinnerung, oder seinen Begrif ausmachen. (132) Eine solche Unvolkommenheit unserer Vorstellungen müssen wir also noch vielmehr in Ansehung des Verhältnisses Gottes zur Welt in Erwägung ziehen. Die Vorstellung eines Hervorbringen aus Nichts ist den Denkern auch schon lange anstössig gewesen, da der Ausspruch, daß aus Nichts Nichts werde, welches eben der Grundsatz des zureichenden Grundes ist, von allen für unläugbar angesehen wird. Umsonst haben auch einige demselben ausweichen wollen, indem sie sagten: – das Nichts solle hier nicht die Materie andeuten, aus welcher Etwas geworden, sondern nur — das zuvor Nichts gewesen sey. Spinoza hat vielmehr Recht, wenn er eben diesen Grundsaz auch auf den Willen Gottes, oder was wir seine Gedanken nennen, erstrecket, und daher folgert, daß in Gott kein Wille, der das Wür-

(132) Ich mögte hiebey wohl wissen, wie man sich bey einem Blindgebohrnen die Gehirnbilder denkt, in welchen, nach materialistischer Vorstellung, das Gedächtniß enthalten seyn soll, davon ich im Götting. Magaz. 1. Jahrg. IV. St. S. 27, und VI. St. S. 351. das Unstatthafte zu bedenken gegeben habe.

Würken wolte, neu entspringen konte, nachdem er zuvor von Ewigkeit her nicht gewolt, nichts gewürkt hätte. (133) Es haben aber auch schon verschiedene Schriftsteller frey geäussert: das Würken der ewigen Kraft müsse auch ewig seyn, da es die unmittelbare Folge ihres Daseyns ist, und man sich dieselbe nie ohne Würkung, gleichsam wie das Licht nie ohne Stralen, denken kan. Hingegen ist auch schon bemerkt worden, daß das Verhältniß zwischen Ursache und Würkung, ob es gleich unserer Vorstellung so scheinet, in der That keine Zeitfolge mit sich bringe. (134) So ist es denn nicht widersprechend, sondern vielmehr von allen Seiten übereinstimmend, daß jenes Eine

(133) Jacobi über Spinoza. S. 120.

(134) Auch Spinoza gesteht, daß was der Natur nach eher ist, darum nicht der Zeit nach eher seyn dürfe. (Jacobi über Spinoza S. 124.) Wir erkennen also mit ihm (das. S. 148. not. 26.) "Gott ist vor der Welt nie auf eine andere Weise da gewesen, als er noch immer vor derselben da ist und in alle Ewigkeit da seyn wird, nämlich der Natur, oder dem Wesen nach" — ich sage: dem Verhältnisse nach, als Grund zum Abhängigen.

Eine nur selbstständig, der Grund oder die Quelle von Allem, und alles übrige von Ihm abhängig sey, — daß also die Welt, oder die eingeschränkten Wesen nicht neben der Gottheit durch sich selbst, sondern nur durch Gott, oder aus seiner Kraft bestehen: mit andern Worten — daß Jener Ursache, oder Würkender, diese die Gegenstände des Würkens seyn. — Die Beschaffenheit dieses Verhältnisses Gottes zur Welt können wir freilich mit unserm eingeschränkten Verstande nicht einsehen, welches aber (135) dem Schlusse auf dessen Würklichkeit keinen Eintrag thut. Man hat es mit dem algemeinen Namen Schöpfung angedeutet, und es war nur eine Art von Versinnlichung, wenn einige es Ausflüsse der Gottheit, andere Gedanken Gottes nanten. Genug: wir müssen, in Ansehung Gottes, die Vorstellung von Zeitfolge davon absondern. — Da wir also der Würkung Gottes keinen Anfang setzen können, so ist auch kein Eräugniß der ganzen Welt, das erste, so, daß dieses nur gleichsam unmittelbar von der Gottheit entsprünge, und dann eins

das

(135) Wie man in Resuls. S. 181. 182. 184. zu folgern scheint.

das andere nach der Reihe, ohne weiteres Hinzuthun der Urkraft, hervorbrächte. Denn, obgleich alle Dinge unter sich in nothwendiger Ordnung verknüpft sind, so hat doch keines derselben eigene Kraft, um ein anderes zu würken oder hervorzubringen, sondern alle, eins wie das andere, sind stets von dem Ewigen abhängig und bestehen nur durch seine Kraft. Der Schein einer Würkung in der nothwendigen Verknüpfung oder Folge muß uns nicht verführen, wie oben (§. 32.) in dem Beispiele von den Farben des Regenbogens angemerkt worden, die zwar in nothwendiger Ordnung nacheinander, aber doch nicht eine durch die andere hervorgebracht werden, sondern alle gleichermaassen aus dem einzigen Sonnenstrale entspringen. — So behaupten wir denn, daß — nach unserer Vorstellungsart — Gott fortfahren müsse zu würken, und daß, wenn Er — nach unmöglicher Voraussetzung — einen Augenblick aufhörte die Welt zu erhalten, alles ins Nichts zerfallen müsse.

§. 44. Gleicherweise müssen wir auch unsere Vorstellung von Ausdehnung, Raum und Orte nicht auf die Gottheit anwenden, da jene nur zu unserer Sinlichkeit gehöret, bloß aus dem

Ge=

Gesichte und Gefühle geschöpft wird, und, wie die der Zeitfolge, unserer eingeschränkten, getheilten Denkungsart beizumessen ist. Gott aber, als Grundursache, gehört nicht zur Sinnenwelt, nicht zur Zeit und nicht zum Raume, sondern Ihm ist alles gleich gegenwärtig und nahe. — Mich dünkt also, man müsse sich nicht des misleitenden Ausdruks bedienen — Gott sey allenthalben gegenwärtig; sondern man sage vielmehr — Alles ist der Gottheit gegenwärtig. Jenes scheint dieselbe mit auszubreiten, dieses aber nicht: denn ich kan sagen — der Mond, die Sterne, sind mir gegenwärtig, ohne daß ich mich dorthin ausgedehnt gedenke (136). — Hiemit würden also allerley Ungereimtheiten von dem Orte oder Aufenthalte Gottes, und was ferner daraus folget, wegfallen, anderer Andichtungen, von Gestalt, Grösse, Fühlbarkeit u. s. f. nicht zu erwähnen.

§. 45.

(136) Nämlich: nicht einmal unser Geist, oder denkendes Wesen, ist räumlich, oder örtlich eingeschränkt, wie auch Mendelssohn zu bedenken giebt. S. Morgenst. S. 53. und Zusätze S. III.

§. 45. Vollkommene Kraft erfodert einen Gegenstand der Thätigkeit. Wenn wir nun den Gegenstand des allumfassenden Würkens betrachten, so ist derselbe auch der unbegränzten Allkraft verhältnißmässig angemessen. Im Einzelnen begreift er freilich eingeschränkte Wesen — sonst fände keine Mehrheit Statt, auf die sich doch das vollkommenste Würken in gröster Maasse erstrecken muß: im Ganzen aber, wie es Gott übersiehet, ist auch dieser Würkungskreis vollständig. Nach unserer stückweisen Vorstellung sagen wir demnach — die Welt sey an Menge, Zeit, Raum, Stuffen, d. i. in allem Möglichen unbegränzt, oder unendlich: oder es sey und bleibe kein Punkt, den wir uns als Zeit oder Raum vorstellen, ohne Würkung des Allmächtigen. — Von der Zeit ist dieses schon gefolgert worden, daß die Würkung Gottes keinen Anfang und kein Ende haben könne. Eben dies gilt aber auch vom Raume: denn, wie können wir eine Gränze setzen, wo das Daseyn aufhörte und das Nichts daran stiesse. Daß wir uns dergleichen Unendliches nicht vorstellen können, liegt, wie der ganze Begrif von Zeit, Raume, Ausdehnung oder Theilbarkeit der Materie,

nur

nur in unserer eingeschränkten Denkungsart, steht aber der Folgerung nicht im Wege, und zeigt auch nicht, daß Gott einer ähnlichen Vorstellung das Ganze zu fassen bedürfe. — Durch alle die Mannigfaltigkeit, oder sogenante Unendlichkeit von Arten und Stuffen aller abhängigen Wesen und ihrer Kräfte, geht auch, wie leicht einzusehen, der ursprünglichen selbstständigen Kraft nichts ab, so, daß eins das andre inbegriffe, oder ausschlösse: (137) vielmehr muß sich die reelleste und vollkommenste Kraft in reellen Gegenständen und in gröster Maasse äussern. — Von der Gottheit mag ich auch den Ausdruk **unendlich** nicht einmal gebrauchen, wenn deren allgenugsame Kraft, oder stetes selbstständiges Daseyn angedeutet werden soll, weil jenes Wort etwas unbestimmt Ausgedehntes zu bezeichnen scheint.

§. 46.

(137) "Der Möglichkeit aller Dinge muß die höchste Realität, als ein Grund, und nicht als Inbegrif zum Grunde liegen, und die Mannigfaltigkeit der erstern nicht auf der Einschränkung des Urwesens selbst, sondern auf seiner vollständigen Folge beruhen." Kant Crit. S. 579.

§. 46. Wir dürfen uns aber nicht blos bey demjenigen einschränken, was der Gottheit nicht zukommen kann; sondern wir können auch gewissermaaßen auf Würklichkeiten und Eigenschaften schliessen, die Ihr zukommen müssen. Ohne misliche Vergleichung von unserer Vorstellungsart einzumischen, ist es freilich nur — **die ursprüngliche, vollkommenste Kraft.** Kraftäusserung aber kennen wir, abseiten des würkenden Wesens betrachtet, nur an uns selbst, und dieses nur unvollkommen, nach dem Verhältnisse zur Würkung, nicht nach dem innern Grunde (§.). Wir können also, wenn wir etwas Näheres oder Bestimteres von der göttlichen Kraft andeuten wollen, sie nur nach einiger Aehnlichkeit des Würkens, oder der Beziehung auf eine Würkung, und nach unserer Vorstellungsart nur theilweise bezeichnen. So nennen wir das Würken der Ordnung und Zusammenstimmung — **Verstand, Einsicht, Weisheit:** das Bestimmen dessen, was dem zufolge seyn soll — **Wille,** oder **Absicht,** so wie das Ziel, in welchem es übereinkomt — **Zwek.** Das Bestimmen der Fortdauer nennen wir **Vorsicht,** und das Würken zum Wohlseyn der Lebendigen **Güte.** —

te. — Dies sind dann doch würkliche innere Eigenschaften einer Kraft, und, ob sie gleich eingeschränkt sind, so kan sich doch der Verstand derselben bedienen, um von der Urkraft die wir fühlen, und davon sie abgeleitet sind, gleichsam ein Bild in einem Spiegel zu betrachten. Freilich müssen wir das Menschliche davon absondern: wir müssen nach diesen einzelnen Begriffen uns nicht vorstellen, daß auch in der göttlichen Kraft eine solche Theilung Statt finde, und überall müssen wir die Art seines Würkens von unserer abhängigen eingeschränkten Kraft noch unendlich verschieden halten. Wenn wir also, aus Mangel anderer Ausdrücke oder Begriffe Gott einen Verstand oder ein Denken zuschreiben; so vergleichen wir deswegen seine Kentniß, Einsicht, oder wie man es immer unvollkommen benennen mag, nicht mit den unsrigen. Genug, daß wir mit solcher Bezeichnung seine Kraftäusserung von blinden Würkungen zusammentreffender Ursachen unterscheiden.

§. 47. Hiemit fallen denn auch verschiedene Schwierigkeiten und Einwürfe weg, da sie die Sache selbst nicht treffen. Z. B. „der Gegenstand, welcher gedacht wird, müsse vor dem Ge-

 dan-

danken gesezt werden, welcher sich denselben vorstellt." — Dies ist ja nur nach unserer abhängigen eingeschränkten Denkungsart geschlossen, die wir nicht ursprüngliche, sondern nur abbildliche Vorstellungen haben. Es wird also auf die Gottheit, als Quelle alles Daseyns, eben so unrecht angewandt, als wenn einer aus dem zurückgeworfenen Lichte des Mondes und der Planeten schliessen wolte — das Licht sey ein Wiederschein, und folglich müsse auch die Sonne ihr Licht von etwas anderm her empfangen. — Daß wir den Stof gegeben haben müssen, über welchen wir denken, hat seine Richtigkeit: gilt aber dis auch von der Urkraft, indem sie ausser sich würket? Ist nicht in dieser vielmehr, zwar nicht der Zeit, aber doch der innern Bestimmung nach, (138) das was wir nicht anders als durch Denken und Wollen ausdrücken können, vor dem Würken oder Handeln zu setzen? Mendelssohn sagte zur Erläuterung — da bey uns die Zeitbestimmung Statt findet — daß ein Mensch doch zuvor dächte und wol-

(138) Wie ja auch Spinoza zugiebt. (Jacobi über Spin. S. 126. 134.)

wolte, ehe er handelte: (139) z. B. wenn er eine Uhr zu Stande brächte. (140) Herr Wizenmann antwortet — daß doch die Gegenstände schon vor ihm lägen, welche, und nach welchen, er zusammensezte. Das ist wahr: das Daseyn solcher Gegenstände wird aber nicht für die Würkung des Menschen ausgegeben. Es ist auch die Frage nicht davon, ob nicht der Wille des Menschen

(139) Welches ja auch Herr Jacobi für seine eigentliche wahre Meinung erklärt. (Ueber Spin. S. 29.)

(140) Es ist doch wahrlich sehr unbillig, wenn man seine Ausdrücke so verstellt, als ob er ein Denken vor oder ausser der Substanz des denkenden Wesens selbst annähme: (Result. S. 110. 111.) da doch nur die Frage war, ob das Denken und Wollen vor dem Gedachten, oder vor der Würkung gesezt werden solle, welches auch der Verfasser, wie aus seiner Antwort (S. 118. 127. u. s. f.) erhellet, wohl wuste — Mendelssohn sezt ja seine Gründe nur dem von Herrn Jacobi vorgetragenen Satze entgegen — "daß vor dem Denken etwas Nicht-denkendes, als das Erste angenommen werden müsse." (An die Fr. Leß. S. 48.)

schen noch weiter hin durch etwas ausser ihm bestimmt werde, welches wir auch eingestehen: sondern, ob hier nicht die Würkung auf den Gedanken und Willen folge, auf welchen sie sich beziehet. Die Zusammensetzung war doch, als solche, dem Erfinder noch nicht dargestellt: sie war also doch eine Würkung seines Verstandes. Auch hier können wir ein Beispiel des mehr oder weniger eingeschränkten Denkens wahrnehmen: denn der Stümper muß auch von der Zusammensetzung ein Muster vor sich haben, die der Meister ursprünglich erfindet.

§. 48. In dem **Willen** Gottes müssen wir uns also nur keine solche Handlung vorstellen, wo, nach menschlicher Weise, erst verschiedene Gründe abgewogen, dann gewählt und ein Entschluß gefasst würde: keinen äussern Endzwek, der dem Willen vorausgienge. Ueberhaupt ist ja in Gott keine Folge einzelner Gedanken, kein vor und nach. **Wissen**, **Wollen** und **Würken** sind Ihm eins. Aeussere Bewegungsgründe können auch sein Würken nicht verursachen, obgleich dies Würken sich auf äussere Gegenstände erstrecket, und, von unserer Seite betrachtet, darnach bestimmt wird. In Ansehung Gottes aber sind

Weis-

Weisheit oder Absichten so wenig besondere Triebfedern oder Nebenbestimmungen seiner eigenthümlichen Kraft als bey körperlichen Kräften die Richtung derselben von der Kraft selbst verschieden gehalten werden kan. Das, was wir Weisheit oder Endzwek nennen, ist vielmehr als die eigene Richtung der Urkraft selbst zu betrachten, vermöge deren die Würkung so und nicht anders erfolget. Die Grundursache ist ihrer Natur nach — so weit unser Begrif und Ausdruk anzudeuten vermag — eine **vollkommen weise Kraft**, oder — eine Kraft, die zur Vollkommenheit würket.

§. 49. Der Grund ihres Daseyns und ihres ganzen Wesens und Würkens muß allerdings in Ihr selbst liegen, sonst wäre sie nicht die erste Ursache. Diesen selbstständigen Grund des Daseyns und von allem was daraus folgt, oder damit verknüpft ist, können wir denn auch **Nothwendigkeit** nennen. In anderer Rüksicht aber muß doch eine solche Verstandesbestimmung, oder moralische Nothwendigkeit, vielmehr die höchste **Freiheit** genant werden: (141) denn Freiheit — auch

(141) So lässt auch Jacobi (über Spinoza S. 97.)

auch bey menschlichen Handlungen — heisst ja nicht Bestimmung ohne Gründe, sondern bewuste Selbstbestimmung. ([142]) So erfodert denn auch dieser Begrif der göttlichen Freiheit nicht — „eine Willkühr, die durch nichts bestimmt würde,“ ([143]) sondern die ursprüngliche Selbstbestimmung, und wir können in Gott keine andere Bestimmung setzen als Optimismus — Vollkommenheit, deren Mangel ein Widerspruch, eine Unmöglichkeit wäre.

§. 50.

97.) dem Spinoza sagen: "Gott, welcher nur aus dem Grunde handelt, und handeln kann, aus dem er ist, und der nur durch sich selbst ist, besizt demnach die absolute Freiheit.

([142]) Z. B. Ein Rad, das durch äussern Trieb bewegt wird, liegt unter mechanischer Nothwendigkeit: die Magnetnadel bewegt sich (dem Anscheine nach) aus innerer Kraft. Geschähe dieses mit Bewustseyn, daß sie diese Stellung nähme, weil sie sich dort am besten befände; so müsten wir ihr Freiheit zuschreiben. Ein Mensch, der gestossen, gezogen, oder durch andere Macht bestimmt wird, ist gezwungen: er handelt frey, wo er wissentlich seine Handlungen selbst bestimmt.

([143]) Wie in Result. S. 139. angegeben wird.

§. 50. Aus solchem Grunde fliesst dann die Thätigkeit, nicht nur ausser sich alles mögliche Daseyn, sondern alles mögliche Wohlseyn auszubreiten. Vollkommenheit oder Wohlseyn aber findet nicht in leblosen oder empfindungslosen Wesen, oder deren Zusammensetzung Statt. Diesen an sich ist es einerley, ob sie so oder so beschaffen, so oder so zusammengefügt sind. Nur die Beziehung auf denkende oder empfindende Wesen giebt den Mittelpunct der Uebereinstimmung, oder die Vollkommenheit des treflichsten wie des geringsten leblosen Dinges. Ohne dieses Verhältniß zum Nutzen eines Lebendigen hat die Uhr keine Vollkommenheit, ist sie keine Uhr, sondern es sind nur zusammenhängende Metaltheile, die sich einander wegschleissen, und der Nagel ist nichts weiter als ein schmales Stück Eisen. — So eingeschränkt aber auch unsere Einsichten sind, so können wir doch von dieser Richtung der Urkraft auf den Mittelpunkt, alles mögliche Wohlseyn der Lebendigen zu bewürken, in allen Naturgesetzen, in der Einrichtung des ganzen Weltbaues, wie im kleinsten Theile schon genugsame Spuren entdecken. Dieses Ziel ist es also, welches wir als Zweck oder Absicht Gottes ansehen, und dessen

Ver-

Verhältniß wir Güte nennen. — So sagt Plato ([144]) — wenn wir urtheilen wolten, was Ihn zum Würken bewogen — „Er war gut, und so muste er andern Wesen Gutes gönnen — er wolte also alles Gute, und so viel möglich nichts Böses würken, denn es ist und war nicht möglich, daß das beste (vollkommenste) Wesen etwas anders als das Treflichste schaffe.“ — Je mehr wir nachforschen, je mehr nach und nach entdeckt worden, desto mehr finden wir diesen Grund der Einrichtung zum Bestehen und Genuß aller möglichen Lebendigen bestätigt. Dahin zielen alle die entfernten Einrichtungen, dadurch Wohnplätze für so viel Arten von Lebendigen bereitet sind, dahin alle die nähern angemessenen Verhältnisse, in welchen sie gesezt worden, und insbesondere ihr Körper, oder die eigenen Werkzeuge, dadurch sie in Verknüpfung mit andern Wesen stehen, folglich des Genusses fähig sind, und ihre Kräfte eines jeden Stande gemäß am schiklichsten ausüben können. Ja, die Voraussetzung von Zwek oder Absichten, ist ein Leitfaden, welcher am besten dienen kan, und auch würklich gedient

([144]) In Thimæo p. 29.

dient hat, sowol im ganzen Weltbaue, als in einzelnen Theilen weitere Entdeckungen zu machen. Wie kan man also sagen, daß es eine unfruchtbare Grübeley sey, oder unsere Vernunft im Nachforschen träge mache? — Nach diesem Satze konte Lambert ([145]) zum voraus schliessen — dort, jenseits des Saturns ist noch Raum, wo ein weiterer Planet aufzusuchen wäre — dort können noch sehr viel Kometen ihre Bahn haben — dort noch ganze Systeme von Fixsternen sich bewegen — und: haben es nicht schon jezt die Beobachtungen bestätigt? — Durch dieses Vornehmen, den Nutzen jedes Theils aufzuspüren, wird vornemlich der Naturforscher und Zerglie derer zu Entdeckungen geleitet. Diese Betrachtung stimmt auch so mit unserer Denkkraft und Neigung überein, daß alle Wahrnehmungen nur in solcher Hinsicht uns vergnügen, und daß wir nur alsdann glauben, eine gründliche Einsicht von etwas in der Natur zu haben, wenn wir den Nutzen der Einrichtung entdeckt zu haben meinen. So hatten unsere Vorfahren, ehe sie den Nutzen der einsaugenden Gevässe oder einer andern Einrich-

([145]) In seinen cosmologischen Briefen.

richtung in Thieren, der Staubfäden in Pflanzen, kanten, noch keine gründliche Einsicht von diesen Theilen. Euler hingegen, als er den Nutzen der verschiedenen Stralenbrechungen im Auge entdeckte, lehrte uns dieses Sinnenwerkzeug erst vollkommener einsehen: Hedwig, als er die Befruchtungswerkzeuge auch bey denen Pflanzen auffand und erklärte, wo sie am verborgensten lagen, indem er solche Theile zu untersuchen vornahm, die einen weitern Nutzen als das eigene Fortkommen und Wachsthum der Pflanze anzeigten, hat uns erst in dieser Untersuchung befriedigt. — Was könte aber unser Verstand in aller Nachspürung des Schiklichen und Wohleingerichteten in der ganzen Natur Vergnügendes oder Befriedigendes finden, wenn wir nur ein blindes, zufälliges oder nothwendiges, Zusammentreffen darin wahrzunehmen glaubten? ([146])

§. 51.

([146]) In Prof. Reimarus Abhandl. von der natürl. Religion (IV. Abhandl.) ist die Voraussetzung der Absichten Gottes in der Welt erörtert, und dabey bemerkt worden, daß sie nur dann auf Irthum führe, wenn wir in besondern Fällen die Absichten oder Mittel zu er=

§. 51. Wenn wir nun alles von der einzigen Kraft eines allweisen Urhebers abhängig, und zum Wohl aller möglichen empfindenden Wesen eingerichtet, erkennen, so müssen wir uns freilich nicht vorstellen, daß Ihm Jedes als ein besonderer Gegenstand vorschwebe, oder, daß er jedes entweder aus besonderer äussern Ursache, oder aus unbestimmter Willkühr ausrichte. Unserer Seits aber können wir doch nur theilweise beobachten und folgeweise denken: uns ist etwas vergangen, ein anderes gegenwärtig, und ein anderes zukünftig. Nach diesen Vorstellungen müssen sich denn unsere Ausdrücke richten, aber auch nach dieser Erläuterung verstanden werden. So sagen wir in vorkommenden Fällen — dies wollte oder würkte Gott — dies weiß Gott — dies wird Er zum Besten fügen. — Unsere Erwartung des Zukünftigen wird also Gebet — nicht, daß wir Gottes Willen in gegenwärtigem Falle zu lenken, (147) oder Ihm neue Gründe vorzulegen

errathen meinen, oder alles nur in Hinsicht auf uns selbst oder auf eingeschränkte Zwecke, betrachten.

(147) Gewiß würde uns sehr übel geholfen seyn, wenn

gen dächten; sondern daß wir uns unser Verhältniß zu seiner Kraft lebhafter vorstellen, uns in Bekümmerniß mit der Zuversicht zu dem Allvater aufrichten, daß er in Allem, und mithin auch in diesem Stücke, unser Bestes bewürke — Unsere Erwägung des gegenwärtig oder zuvor von Ihm erhaltenen Guten äussert sich in Dank, indem wir nicht wie die Thiere beym Genusse stehen bleiben, sondern den Vorzug erkennen, hinauf zum Urheber zu schauen. Hiedurch wird auch zugleich unser Genuß erhöhet, indem wir das, was wir erhalten, nicht einer blinden Würkung, sondern einem Wesen zuschreiben, dessen stetes Würken auf unser Wohlseyn gerichtet ist. — Alles Erwägen göttlicher Vollkommenheit, nebst dem Verhältnisse unserer Abhängigkeit, ist **Verehrung.** Diese

wenn wir alles was wir wollten oder wünschten, erbitten könten! — Ein frommer Mann meinte es wohl zu machen, als er so betete — "Herr, verleihe mir dieses — wenn es dein heiliger Wille ist. Wenn es aber nicht dein Wille ist, — so mache doch, daß es dein Wille werde!" — Und dieß ist wohl der Inhalt oder die eigentliche Meinung der meisten Gebete.

Diese ist auch immer Erweiterung unserer eigenen Vollkommenheit, da wir nach dem Zuge unserer Denkkraft alles Vollkommene mit Lust betrachten, auf die Urquelle von allem sehen, und uns diese bey jeder Veranlassung, die wir nun als absichtliche Würkung betrachten, gleichsam gegenwärtig darstellen. — Ein solches Erheben zu Gott, dabey wir nur gewinnen, können wir dann gereinigte oder vernünftige Religion nennen: keinesweges aber, wenn wir glaubten mit Plappern und Geberden dem Allgenugsamen etwas zu Gute zu thun. Er bedarf unser nicht, und es ist vielmehr Schmälerung des Begriffes von der Gottheit, (Gotteslästerung) als ob Ihm mit unserer Ehrenbezeugung gedient sey, als ob wir ihm Freude oder Leid schaffen könten. Plato läßt schon den Socrates (148) solche niedrige Begriffe tadeln, indem er zu erwägen giebt, daß jeder Dienst ein Bedürfniß oder die verlangte Erhaltung eines bessern Zustandes voraussetze. — Es ist aber schlimm, daß die eingerissenen Ausdrücke unserer Sprache, Beförderung der Ehre Gottes, Gottesdienst, Gottesfurcht, schon den, der nicht

(148) Im Eutiphron.

nicht nachdenkt, zu nachtheiligen Vorstellungen verführen können. Noch schlimmer, wenn auch die unanständigsten menschlichen Schwachheiten, Zorn, Rache und d. gl. dem vollkommensten Wesen beigelegt werden. — Daher beschuldigt man die Religion, daß wir nur wegen der von Gott zu erwartenden Belohnung oder Strafe Gutes zu thun oder Böses zu meiden oder an Gott zu denken, angetrieben würden. Dieser Vorwurf trift uns aber nicht, wenn wir gesunden Begriffen folgen. Plutarch stellt ausdrüklich Gott als ein Wesen vor — „welches keiner Leidenschaften fähig, nur Gutes zu thun geneigt sey, nicht zürne, hasse, strafe oder sich räche, als ob Ihm durch die Laster einiges Leid zugefügt sey, sondern nur die zum Bösen geneigt sind züchtige, um sie davon abzuhalten, gleich einem Arzte, Krankheiten vorbeuget. (149) Wir sind überzeugt, daß die Tugend unser eigenes Beste, und das Laster unser eigener Schade sey: es entsteht also statt der Furcht nur Erkentlichkeit für ein Wesen,

(149) Non posse suaviter vivi sec. Epic. Opp. II. p. 1102. D. und: De his qui sero pun. II. p. 562. D.

sen, welches durch alle Verknüpfung der Dinge uns nicht allein Anlaß gegeben hat, unsere Kräfte in Thätigkeit zu setzen, sondern sie auch zur Uebereinstimmung mit unserer und der allgemeinen Vollkommenheit zu lenken.

§. 52. So wären wir dann doch durch die Folgerung vom Abhängigen zum Selbstständigen, und wiederum vom Würkenden zum Gegenstande, auf ein Verhältniß geführt, welches in der Vorstellung zusammenstimmt, den Schlüssel zu aller beobachteten Ordnung giebt, und auch unserer sittlichen Beziehung gemäß ist. Kann man dann Spinoza's Lehre für besser gegründet, oder richtiger gefolgert halten, nach welcher er die Gottheit nicht von der Welt trennt, sondern die würkende Ursache oder Kraft mit ihrem Gegenstande, oder mit allen Würkungen nur für ein und dasselbe Wesen hält? (150) Wir müssen doch dies Lehrgebäude näher betrachten, da selbiges jezt noch manchen wichtig scheint, und da Spinoza in der That manche scharfsichtige und richtige Bemerkungen geäussert hat. (151) Herr Jacobi

(150) Jacobi über Spin. S. 14. 129.

(151) Ob Lessing einmal Spinozistisch gedacht, oder

cobi will sogar seine Folgerungen unter den philosophischen für die bündigsten erklären, welches doch

oder dem Spinoza Beifall gegeben habe, war, dünkt mich, des eifrigen Streites nicht werth: denn dies wird ja unser Urtheil nicht bestimmen. — Daß er dabey mehr Scherz als Ernst habe blicken lassen, zeigen doch, wie Mendelssohn mit Recht bemerkte, die von Herrn Jacobi selbst erwähnten Aeusserungen (über Spin. S. 33-36.) Wenn er sich zuweilen (nach S. 34.) Gott als die Seele der Welt vorstellte, so war dies doch nicht Spinozismus, obgleich die Gottheit dadurch der Welt zugehörig gemacht, und also der Ausdruk ἓν καὶ πᾶν — sie (die Welt) ist einzig und Alles — veranlasst wird. Daß L. jedoch nicht wie Sp. das blosse unbestimmte allgemeine Seyn, oder eine unbestimmte allgemeine Kraft, sondern ein eigenes würkliches und würkendes Wesen als Gottheit angesehen habe, zeigen ja seine Ausdrücke (das. S. 20.) "Alles, was wir als Eigenschaften wahrnehmen, müsse von höhern Prinzipien abhängen — in einer höhern Kraft gegründet seyn — Sie müsse unendlich vortreflicher seyn, als diese oder jene Würkung, und so könne es auch eine Art des Genusses für Sie geben,
der

doch andere Untersucher nicht finden. (152) Dabey ist zu bemerken, daß dies Lehrgebäude, oder was man darin enthalten zu seyn, oder darnach folgern zu können meinte, nicht allein Materialisten

der nicht allein alle Begriffe überstiege, sondern völlig ausser dem Begriffe läge." — Das ist dann doch nicht Spinoza's Gottheit, die, wie Jacobi (S. 42.) sagt, als Einheit oder für sich angesehen, schlechterdings der Würklichkeit entbehren muß, und nur in bestimmten Einzelnen sich ausgedrukt befinden kan. — Daß L. auch mit Sp. sich selbst nur als Abänderung oder Beschaffenheit des Alleinwesens angesehen habe, dem widerspricht doch (S. 37.) daß er "eine mit Persönlichkeit verknüpfte Fortdauer des Menschen nach dem Tode nicht für unwahrscheinlich gehalten habe."

(152) Und gewiß Herr Kant nicht, auf den er sich sonst zu berufen scheint: der aber ausdrüklich dagegen spricht, (Berl. Monatsschr. 1786. S. 323. Not.) und der nothwendig folgert, daß die Grundursache von allem nicht zur Reihe der abhängigen Dinge, auch nicht als oberstes Glied gehören könne, sondern ausser der Welt gesezt werden müsse. (Crit.)

sten und Atheisten, sondern auch Abergläubigen und Schwärmern annehmlich geschienen. (153) Ueber erstere darf man sich nicht wundern: mit letztern geht es aber auch natürlich zu. — Sie wühlen gern in dunkeln Vorstellungen, deren sie dann hier genug antreffen. Darunter ist nun auch eine schon alte Lehre von der Vereinigung mit der Gottheit, dazu sie Spinoza's Aeusserungen behülflich finden konten. Ich will zur Erläuterung nur eine Stelle aus Herrn Müllers Geschichten der Schweizer (154) anführen. — „Im höchsten Alterthum — sagt er — ist im wärmsten Orient eine gewisse Mystik entsprungen, beym Anfange des Christenthums unvorsichtig von frommen Männern angenommen, von eifrigen Lehrern beym Verfall der Kirche behauptet, und in mancherley Gestalt bis auf diesen Tag von vielen guten Leuten beibehalten worden. — Alles sey in Gott, Gott sey alles, alles aus Ihm, alles geschehe in Ihm. In uns sey ein Licht: aber die Materie drückt uns mit Banden: Vollkom-

(153) Wie Herr Jacobi (über Spinoza S. 168. und 171. Not.) selbst zu verstehen giebt.

(154) S. 273. der ersten Ausgabe.

kommenheit bestehe im Durchbruch, Durchbruch in Beschauung, wodurch wir uns in Gott versenken, wodurch auch wir Gott werden: und Alpha und Omega, Gott, Christus, Himmel und wir selbst, wåren einerley, aus Einem, zu Einem, in Einem. Je unverståndlicher, je gåttlicher. Diese Vergåtterung wird redlich angefangen, stolz fortgesezt, und endigt in Wahnsinn. — Arnold von Brescia, Schůler Petri Abålard, ein Mann von warmen Gefůhl und regelloser Einbildung, floh im Jahr 1139 nach Zůrich. Die Zůricher nahmen ihn auf: er aber streute den mystischen Samen, welcher in der Folge vieler Geschlechter reiche Frucht gebracht: Lehren, deren Dunkel die Eigenliebe schmeichelt, werden mit Feuer von vielen behauptet, bis der ganze betåubte Verstand endlich zugiebt, Finsterniß sey Licht.“

§. 53. Die Benennungen — daß Spinoza nur dem selbstståndigen Wesen den Namen Substanz beylegt, und daß er sein All, oder Alleinwesen, Gottheit heisst, berůhre ich nicht: genug, wenn wir wissen was er darunter verstehet. Ich will also dem Zusammenhange seiner Lehre so viel måglich nachzugehen suchen, und daraus die

Hauptstücke, nach den deutlichsten Stellen seiner eigenen Worte, darlegen. (155) — Spinoza urtheilt also: das selbstständige Wesen müsse, als vollkommen, alle mögliche Realität in sich begreiffen. (156) Realitäten achtete er, nach dem des Cartes, die körperliche Ausdehnung und das Denken: also muste es unendlich ausgedehnt seyn, und unendliche Gedanken besitzen. (157) Nun urtheilte er doch, daß das Vollkommene nur Eins und untheilbar seyn müsse: folglich suchte er nicht allein

(155) Ich halte mich theils an dem, was Herr Jacobi selbst in seiner Schrift über die Lehre des Spinoza erklärt, theils an des Herrn de Jariges Abhandlung über das System des Spinoza, welche aus der Hist. de l'Acad. roy. de Berlin 1745. T. I. p. 121. in Hißmanns Magaz. für die Philosophie 5 B. übersezt befindlich ist. De Jariges hat sich nämlich ebenfalls die Mühe genommen, die Schriften des Spinoza durchzustudiren, aber so wenig als Mendelssohn (an die Freunde Lessings S. 74. u. f.) etwas Zusammenbestehendes herausbringen können.

(156) Hißmann S. 8.

(157) Jacobi S. 132. Hißmann S. 10.

allein diese beiden (158) sehr verschiedenen Eigenschaften, sondern mithin auch alles was ist, darin zu vereinen. Diese Einheit bildet er nun folgendermaassen: — „Mehrere Dinge — sagt er — sind in dem, was sie mit einander gemein haben, nicht als mehrere Dinge, sondern in so ferne nur als Theile eines einzigen Dinges anzusehen.“ (159) So ist dann — „das schlechterdings untheilbare Wesen, in welchem die Körper da und beysammen sind, die unendliche absolute Ausdehnung, und in welchem auch alle Begriffe da und beisammen sind, das unendliche absolute Denken.“ (160) Endlich wird aus allem was auf gleiche Weise in allen Dingen angetroffen wird, oder dem allgemeinen Seyn, — „das unbestimmte, unendliche, einzige, allgegenwärtige, unwandelbar würkende Wesen,“ (161) welches er Gott, oder Substanz nennet. In diesem

(158) Wie er selbst sagt: nach Jacobi S. 98. und 140.

(159) Jacobi S. 157. Not.

(160) Jacobi S 154. 155. n. XL. XLI. Hißmann S. 9.

(161) Jacobi S. 128-131. n. X-XII.

sem wären also alle Dinge nur als wesenhafte Ausdrücke eines und desselben reellen Dinges begriffen. ([162]) Nun protestirt zwar Spinoza([163]) einerseits, daß dies keine Abstraktion, kein blos abgezogener Begrif sey, weil er den Inbegrif aller würklichen Individuen verstehe, und andererseits, daß es kein Aggregat, keine Zusammensezung sey, weil er ein untheilbares Ganze annehme. Dies sind aber doch Vorstellungen, die sich einander widersprechen, und es ist protestatio facto contraria, eine Entschuldigung, die durch seine eigenen Worte widerlegt wird. Er sagt ja ausdrüklich: — „So wie jeder Körper, oder jedes Individuum aus mehrern Individuen von verschiedener Natur und Art zusammengesezt ist, eben so ist die ganze Natur nur ein einziges Individuum, dessen Theile, das heisst alle Körper, auf unendlich verschiedene Arten abändern, ohne die mindeste Veränderung des ganzen Individuums.“ ([164]) Hier sind dann doch offenbar verschiedene, d. i. mehrere Dinge, die an und für sich

([162]) Jacobi S. 155. n. LXII.

([163]) Hißmann S. 19. 22. 31. und mit ihm Jacobi S. 154. Not.

([164]) Hißmann S. 31. 65.

sich selbst immer mehrere bleiben, und nur in Ansehung ihrer Verbindung, Wechselwürkung, oder des Zweckes, dazu diese dienen, in einem Begriffe zusammengefasst, oder ein Ding genannt werden. Spinoza meinte auch nicht den leeren allgemeinen Begrif, sondern alles Würkliche: oder (165) „die Möglichkeit des Wesens in allem Würklichen:“ aber das, was mehrere Dinge mit einander gemein haben, macht doch nur, mit Weglassung alles Verschiedenen, einen abgezogenen Begrif, und nie ein eigenes Wesen aus, welches diese einzelnen Dinge enthielte, oder mit ihnen Eins wäre. (166) Eine solche Vorstellung wäre es, wenn einer z. B. das was alle Bäume mit einander gemein haben, oder den allgemeinen Begrif oder die Möglichkeit eines Baumes, als eine würkliche einfache Grundsubstanz betrachtete, in welcher alle bestimmte Arten der Bäume, als Eiche, Linde, Birnbaum, u. s. w. nur als Abänderungen

(165) Nach Jacobi S. 41. u. f.

(166) Je allgemeiner ein Begrif ist, desto weniger enthält er in sich. Der Begrif vom Menschen enthält nicht den von einem grossen und kleinen, schönen und häßlichen, u. s. w. Der Begrif von einem Thiere nicht den von Menschen, Affen, Vögeln, Fischen, u. s. f.

gen oder Beschaffenheiten enthalten wären, und welche also das einzige, wahrhafte, unwandelbare Baumwesen ausmachte. — Das allgemeine ist doch nur in jedem besondern Dinge wiederholt, oder in der Mehrheit würklich, und nur in der Einbildung eins und dasselbe. Alle Menschen haben es mit einander gemein, daß sie einen Kopf haben: es sind und bleiben aber immer mehrere Köpfe, und nicht Abänderungen eines unbestimmten Kopfes. — „Alles, sagt Spinoza, sey nur Abänderung oder Beschaffenheit der einzigen Substanz, die immer eine und dieselbe bliebe, ohngefähr so wie Wasser immer Wasser bleibt, es mag die Form von Schnee, Hagel, Regen oder Eiß haben." (167) „Alle materiellen und immaterillen Individuen, waraus das Universum bestehet, existirten in der göttlichen Substanz auf eben die Art, wie die Figuren im Körper, die Gedanken in der Seele, kurz, wie das Accidens im modifizirten Subject." (168)

§. 54. Ich übergehe, daß Spinoza Ausdehnung, welche doch nur eine Vorstellung unsers Ge-

(167) Hißmann S. 42.

(168) Hißmann S. 11.

Gesichts und Gefühls ist, als etwas Wesentliches angiebt. Er könte sagen — „wenn Ausdehnung nichts Würkliches ist, und mir also nur das Denken übrig bleibt, so ist ja mein Lehrgebäude nur desto einfacher.“ Aber das muß ich doch anmerken, daß, da Spinoza das Eingebildete in der Ausdehnung für Würklichkeit nimt, er hingegen das Würkliche, welches dieser Erscheinung zum Grunde liegt, nämlich die Mehrheit, Verschiedenheit, verschwinden und zu Eins werden lässt. — Wir wenden uns also zu dem Denken, welches doch eine Realität, eine würkliche Eigenschaft oder Kraftäusserung ist, die wir in uns selbst unmittelbar wahrnehmen. So, wie nun das Bewustseyn in jedem Subjecte absolute Einheit (169) darstellt, weder theilbar ist, noch sich theilen lässt, so kann doch auch die Verschiedenheit des Bewustseyns nicht anders als Verschiedenheit der Subjecte anzeigen, welche es besitzen, und die also für sich ausser einander bestehen. Können diese besondern Subjecte, die eins von dem andern nichts wissen, wegen der Zukunft besorgt sind, zweifeln, streiten, jedes für sich, auch när-

(169) Kant Crit. S. 107.

närrisch und widersprechend denken, dann als bloß abgeänderte Begriffe angesehen werden, die in dem absoluten Denken eines einfachen vollkommenen Alleinwesens unwandelbar da und beisammen wären. (170) Wenn irgend ein Begrif dem Menschen deutlich ist, so wäre es doch wohl der Unterschied von Einheit und Vielheit, mit welchem ja alle unsere Kentnisse anfangen und fortschreiten, (§. .) und wenn irgend eine Empfindung oder Erfahrung sicher seyn kan, so wäre es doch daß es ein Wesen, ein Ding, und nicht eine Beschaffenheit eines andern Dinges sey. Aber — sagt Spinoza — so wenig es ausser den einzelnen körperlichen Dingen noch eine besondere unendliche Bewegung und Ruhe, nebst einer besondern unendlichen Ausdehnung geben kann; eben so wenig kann es auch ausser den denkenden endlichen (einzelnen) Dingen noch einen besondern unendlichen Willen und

(170) Eine deutliche Vorstellung konte es auch nicht seyn, daß Spinoza sich selbst nur für eine Abänderung oder Beschaffenheit des Alleinwesens hielte, und sich dabey doch die Mühe gab, uns andere eben so nothwendige Abänderungen dieses Alleinwesens die Moral zu lehren, oder überhaupt mit uns zu disputiren.

und Verstand, nebst einem besondern unendlichen absoluten Denken geben.“ (171) — Das erste geben wir gerne zu: Ausdehnung, Raum und Ort, Bewegung und Ruhe sind nur Erscheinungen unserer Sinnlichkeit, welche der Urquelle aller Würkung gar nicht zukommen. Auf das andere aber ist die Antwort leicht. Ausser allen den Wesen, welche das, was wir überhaupt Denken nennen, auf eine eingeschränkte, abhängige oder abbildliche Weise besitzen, kann und muß es ein ganz anderes von jenem verschiedenes seyn, dem eine solche Eigenschaft, oder vielmehr die Quelle derselben, ursprünglich, unabhängig und unbeschränkt zukomt, eben wie es ausser allen Planeten unsers Systems mit ihrem abhängigen Lichte noch eine Sonne mit ursprünglichem Lichte giebt.

§. 55. Die Unzertrennlichkeit, des Ganzen, da alles sich auf einander stüzt, alles Vollständigkeit und Einstimmung einer Würkung ausmacht, verwechselt Spinoza mit der Untheilbarkeit, und folgert daraus, daß alle einzelne Dinge, die er doch anerkennt, in einem schlechterdings untheilbaren unendlichen Dinge, und auf keine

(171) Jacobi S. 137. n. XXI.

keine andere Weise da und beisammen wären. (172) Dies sind doch nur Ausdrücke, bey denen man, wenn die Begriffe — einzelne Dinge, und — schlechterdings untheilbar, gegen einander gehalten werden, keine deutliche Belehrung findet. Eben so ist es mit den Veränderungen, wenn er diese in dem vollkommenen Wesen selbst sezt, (173) welches er doch für unwandelbar, unveränderlich hält. Vielheit in untheilbarer und unwandelbarer Einheit ist immer nur ein Ausdruk, dabey wir eigentlich nichts denken können. — Spinoza meinte die unzertrennliche ewige Verknüpfung des Nothwendigen Unveränderlichen mit dem Einzelnen, Veränderlichen, (oder, wie sich Herr Jacobi ausdrükt, — den Uebergang des Unendlichen zum Endlichen) dadurch klar zu machen, daß er sagte, die Grundursache sey ganz und gar inwohnend, und, daß er sich alles in ein und demselben Wesen vorstellte, in welchem die allgemeine, in so weit unbestimmte Kraft mit der bestimmten einzelnen verbunden, und nur in verschiedener Betrachtung verschieden wäre. (174) Seine Gottheit war also nur

(172) Jacobi S. 133.

(173) Jacobi S. 39.

(174) Jacobi S. 153. N. XXXIX. Hißmann S. 65.

nur „das lautere Prinzipium, oder die Möglichkeit der Würklichkeit in allem Würklichen, des Seyns in allem Daseyn, ausser dem einzelnen Würklichen ohne eigene Würklichkeit, aber in Betrachtung des Allgemeinen doch Einheit.“ (175) Diese Einheit in der Mehrheit (Jacobi nennt es transscendentale Einheit, welche eine Art der Mehrheit nicht ausschlösse,) ist also in der That nur eingebildet: das Würkliche bleibt immer Vielheit, und also auch die Kräfte desselben verschieden, wenn die Quelle kein eigenes Wesen, sondern nur eine Vereinigung in einem Begriffe ist. Ein allgemeines Wesen ist in der That kein Wesen, eine allgemeine unbestimmte Kraft keine Kraft: also fehlt in dieser Vorstellung immer ein wahrer Grund der Haltung des Zusammenhanges vom Ganzen: es ist und bleibt nur aus Einzelnen zusammengesezt, deren jedes selbstständig und mit eigener Kraft versehen seyn müste. — Diese Schwierigkeit fält hingegen weg, wenn wir, wie oben erwogen, unabhängige Ursache von dem Abhängigen, als ihrer Würkung, unterscheiden. So bleibt jener ihre Einheit, und Unveränderlichkeit; und diesem kann

(175) Jacobi S. 41. u. f.

kann seine Vollständigkeit in der Verschiedenheit zukommen, die wir, als in Zahl und Folge unendlich, betrachten, und die so wenig in der Vollkommenheit des Urwesens enthalten ist, als alle unendliche Abspiegelungen in dem Selbstbestehen des Urbildes, aus welchem sie entspringen. (176)

§. 56.

(176) Ich übergehe andere Sätze des Spinoza, die nicht so eigentlich zu gegenwärtigem Zwecke gehören: wie (S.34 über Spinoza) "die Seele sey, als Seele, nur Effect des Körpers," — Ganz ein anderes ist doch, wenn Leibnitz sagt: dies kraftäussernde Wesen (die Entelechie) sey durch das Verhältniß zum Körper erst das, was wir unter dem Begriffe von Seele oder Geist verstehen. — So wird der Mensch durch das Verhältniß zum Landwesen Bauer, zur Stadt Bürger: ich kan aber doch nicht sagen, diese seyn nur Effect des Landes oder der Stadt.— Ferner, (S. 142. 145. N. XXX. XXXIV.) heisst es: "Die Seele sey nichts anders als der unmittelbare Begrif des Leibes," da sie doch (nach S. 143. N. XXXI. XXXII.) selbst empfindet oder gewahr wird. Imgleichen: (S. 145. N. XXXIII.) "der unmittelbare Begrif von dem unmittelbaren Begriffe des Leibes mache das Bewußtseyn der Seele aus, — das einzelne Ding aber, sein Begrif, und der Begrif von die-

§. 56. Aber — "Alles Wähnen über Gott (177) ist Verwegenheit und Thorheit: Ergebenheit in Ihn Frömmigkeit und Weisheit." — Wenn doch nun Einige meinen, das Daseyn eines von der sinnlichen Welt, als unabhängige Ursache verschiedenen Wesens leugnen zu können; so kann ihnen ja wohl keine Ergebenheit in ein solches ihnen entgehendes Wesen übrig bleiben, und diesen müste man also doch, wenn eine solche Ergebenheit dem Menschen anständig geachtet wird, erst den Mangel des Zusammenhanges in ihren Schlüssen zeigen. Die Weisheit aber in Spinoza's vorgegebener Verehrung (178) einer von dem Weltall nicht verschiedenen Gottheit, oder

eines

diesem Begriffe, seyn ganz und gar ein und dasselbe Ding, nur unter verschiedenen Eigenschaften und Beschaffenheiten angesehen." — Das verstehe wer kan! der schlichtdenkende Mendelssohn konte es nicht verstehen.

(177) sagt Herr Jacobi wider Mendelsſ. S. 76.

(178) deren Jacobi daselbst und S. 77. Not. erwähnt, da er doch (S. 170 über Spinoza) sagt: Spinozismus sey Atheismus, und die rechtverstandene Lehre desselben lasse keine Art von Religion zu.

eines Alleinwesens, von welchem er selbst auch nicht abgesondert, sondern nur eine Beschaffenheit wäre, muß sonderbar herausgebracht werden. — Sollen wir also über das göttliche Wesen nicht nachdenken? Reizet dann nicht auch diese Aussicht, wie jedes Forschen, unsere immer strebende Denkkraft zu weiterm Nachspüren? Zu wähnen, daß wir die Natur des Selbstständigen oder seines Würkens einsähen und begriffen, wäre freilich Thorheit. Dies wähnen aber vornemlich nur diejenigen, welche aus innerm Lichte unmittelbare Einsicht davon erlangt zu haben glauben.

Wenn wir aber vernünftig nachdenken, so sehen wir wohl, daß wir in aller Ewigkeit das Vollkommene nicht erreichen werden. Sollen wir deswegen nicht unserm Triebe gemäß von Stuffe zu Stuffe aufzuklimmen suchen, und ist nicht eben dieses unsere unerschöpfliche Glückseligkeit? — Haben wir nicht auch schon gute Schritte auf diesem Wege gewonnen? Wie viel Menschliches und Ungereimtes ist nicht ehedem der Gottheit zugeschrieben worden? Ich will nicht einmal der ältern Zeiten und rohere Völker erwähnen. Wie war dann die Vorstellung von Gott noch unter uns vor weniger als hundert Jahren? — als

noch nicht unzählige Heeren von Weltsystemen zu seinem Würkungskreise gehörten, — als er seinen Trohn in der Luft hatte, welches man Himmel nannte, — als seine Macht meistens nur auf das Sandkorn dieses Erdballes eingeschränkt war, — wo er mit Menschen und Teufeln hadern muste, — die Ihm dann auch recht viel Mühe, Sorge und Verdruß machten, — deswegen er meistens sehr ungehalten, oder in Eifer war, und besonders durch den Funken des Blitzes und durch das Gepolter des Donners seine Uebermacht zur Bezwingung der Menschen zeigte, — da man Ihm auch noch manches zu Gemüthe führen muste, welches er nicht bedacht hatte, und dadurch er zuweilen bewogen ward, noch ex tempore einen andern Entschluß zu nehmen, — als Ihm dagegen auch wir Menschen, in Behauptung seiner Rechte und in Beförderung seiner, Ihm sehr angelegenen, Ehre, kräftig beistehen und zu Hülffe kommen musten, u. s. f. — Daß dieses indessen nicht bloß Einbildung des dummsten Volkes gewesen, liesse sich aus vielen Abhandlungen gelehrter Schriftsteller und Volkslehrer beweisen.

§. 57. Wodurch sind dann nun solche unanständige Vorstellungen ausgelöscht und unsre

Denkungsart von dem höchsten Wessen besser aufgeklärt worden? Doch nicht durch Erscheinungen, Begebenheiten, Tradition, Geschichte oder Vätersagen — auch nicht durch inneres Licht oder Gefühl, oder unmittelbare Eingebung: sondern gewiß durch Entwickelung, Vergleichung, Prüfung des Zusammenhanges von Wahrheiten, oder (179) durch Gedankenverknüpfung und mit Ordnung fortgesetzte Arbeit des **Verstandes.** — Der Gottheit konte freilich mit jenen Ungereimtheiten kein Abbruch geschehen. Es schadete dem selbstständigen Wesen nicht, wenn Menschen gar nicht von Ihm wusten, oder nicht an sein Daseyn dachten, oder Ihn sich falsch vorstellten, oder die Sonne, oder Thiere, oder Klötze anbeteten. Es war auch seinem Plane gemäß, daß die Menschen ihre Denkkraft selbst entwickeln und stuffenweise zu mehrerer Einsicht gelangen solten. (180) Wir

(179) Wie es von Herrn Hemsterhuis ausgedruckt wird. Jacobi wider Mendelssohn. S. 106.

(180) "Es ist ein Glaubens-Artikel der Braminen, daß Gottes Gnade und Allmacht keine so grosse Anzahl verschiedener Religionen gestattet und geduldet haben würde, wenn ihre Ver-

Wir Menschen aber, wenn wir auf jene Stuffen zurük sehen, finden doch nun, daß unsre Erkentniß in seinem edelsten Theile aufgeklärter, unsere Religion gereinigter worden. Auch zu unserer äussern Glükseligkeit hat diese Aufklärung überaus viel beigetragen. — Wie viele Tausende haben nicht, da sie einem solchen Gott dienen wolten, ein elendes geplagtes Leben geführt, und wie viel tausend andere sind nicht ihm zu Ehren geplagt, ja aufs Abscheulichste gemartert worden! Wie hat nicht die falsche Vorstellung eines schreckenden Gottes den Sitten geschadet, und theils die Begierde erweckt, sich demselben, als der auf unser

Verschiedenheit nicht zu seinem Wohlgefallen und zu seiner eigenen Verherrlichung gereicht hätte." — (Gesezbuch der Gentoos Vorrede des Englischen Uebersetzers S. 42.) Warum zeigt sich nun bey den gutmüthigen Indoos, die sich doch oft und sehr kasteien um der Gottheit gefällig zu seyn, kein inneres Licht, welches sie unmittelbar zurecht wiese? Eine solche den Menschen nöthige Kraft müste doch in ihre Natur gelegt, und allen überall verliehen seyn.

unser Vergnügen neidisch wäre, zu entziehen, oder den Gedanken der Abhängigkeit von Ihm auszulöschen, theils aber den Wahn erzeuget, nur seinen Zorn mit dieser oder jener Zeremonie besänftigen, nicht eigenen bestenswillen Tugend üben zu wollen. — So haben wir also doch durch den Gebrauch unserer **Vernunft** in dieser feinern Untersuchung, so unergründlich dieselbe auch immer bleiben mag, tiefer eindringen und dadurch unsere Vollkommenheit beträgtlich erweitern können. Wir sind dem Triebe unserer Natur und dem uns angewiesenen Wege gefolgt. Sollen wir nun diesem uns verordneten Mittel der Erkentniß oder dessen erhabensten Anwendung entsagen? — die Augen schliessen, damit wir besser sehen können, oder zudrücken, damit wir im finstern Flammen erblicken? — Jedoch, eine solche Erkentniß aus Gründen die allen Menschen offenbar sind, will Herr **Wizenmann** (181) gar nicht für Religion erkennen. Nur Thatsachen sollen uns vom Daseyn Gottes unterrichten. (182) — Sind dann seine Würkungen

in

(181) Result. S. 249.
(182) Das. S. 184. u. f. w.

in allen Enden der Welt keine Thatsachen, sind es nicht allen und immer vor Augen liegende Thatsachen? ([183]) — Man mögte doch bedenken, wenn wir uns einmal das Urtheil erlauben — „Wer seine Ueberzeugung nicht aus den rechten Gründen (das heißt: die wir annehmen) herleitet, der hat keine Religion,“ ([184]) zu welchen Folgen dieser Satz leiten werde! Denn, was hilft es, diese oder jene Lehre anzunehmen, wenn man sie nicht auch recht (das heißt, so wie wir) verstehet und auslegt? Wie können sich also die Ketzer, oder Andersdenkenden, einer Religion rüh-

([183]) Wenn er aber nur Tradition oder Geschichtserzählung für Beweis gelten lassen will, (S. 187. 253. u. s. f.) so ist es, dünkt mich, als wenn einer sagte — durch das, was er von mir sähe, könne er sich noch nicht von meinem Daseyn überzeugen: wenn aber ein anderer ihm etwas Gesehenes erzählte, so wolle er es glauben.

([184]) Nach Herrn Lavaters Konsequenz. — "Wer kein wahres Gold, keine ächte Diamanten besitzt, der hat kein Gold, keine Diamanten." Daraus dann gefolgert wird — "einer der an Gott glaubt, sey doch ein Atheist, d. i. einer der nicht an Gott glaubt."

rühmen, da sie falsch (nämlich anders als wir) lehren? Würklich haben auch die Christlichen Sekten, nach eben solcher Konsequenz, eine die andere beschuldigt, daß sie nicht Gott, sondern den Teufel anbetete. Nun nur noch ein Paar Schritte weiter — Gefühl innern Berufs, die Wahrheit kräftig zu befördern, und Gelegenheit vor glaubenseifrigen Versamlungen laut zu sprechen — so heißt es, wie einst in Münster: schlagt die ungläubigen Heiden, oder Atheisten tod, die keine Religion haben! — Daß dieß der Gang einer solchen Denkungsart sey, wenn sie gleich anfänglich nur liebevolles Zurechtweisen der Irrenden zu erkennen giebt, lehrt ja die Geschichte in manchen Begebenheiten. (185) Die Aussicht schreckt mich zurück! — Wenn man ferner eine unmittelbare Gewißheit in Religionslehren, mit Ausschliessung aller Vernunftgründe, fodert, so muß ja der Gläubige, bey dem vielen

(185) So ermahnte noch kürzlich ein Gesandter eines geheimen Ordens, Dolch und Gift gegen die Verfolger der Wahrheit, d. i. die der von ihm angenommenen Tradition widersprechen, zu gebrauchen. (Berl. Monatsschr. 1786. Jul. S. 94.)

len Streit und Widerspruch, die Nothwendigkeit eines sichtbaren Stathalters der Wahrheit anzunehmen, der wenigstens in unserm Europa entscheide, damit man desto sicherer oder bequemer glauben könne, wie man sich dann auch zu einem solchen Entscheider schon von manchen Seiten hin zu neigen scheint. Was werden hingegen die Ungläubigen, deren es jetzt auch nicht wenige giebt, urtheilen, wenn man lehrt, daß nur Spinozismus, Fatalismus und Atheismus würklich in vernünftigen, äusserst zusammenhängenden Folgerungen gegründet, und Genuß des Gegenwärtigen der Geist consequenter Philosophie sey: (186) daß wir aber das Gegentheil aus Tradition oder Geschichtserzählungen, und aus diesen allein glauben müssen? Werden sie nicht lachen, und sich eines für sie so vortheilhaften Ausspruches freuen? Könten sie nicht das letzte sogar nur für Ironie des Verfassers nehmen, wie, wenn Voltaire, nachdem er dieses oder jenes für offenbar ungereimt erklärt hat, hinzusetzt — jedoch wir müssen davon anders urtheilen, und es vest als Wahrheit glauben, da es uns in heiligen Schrif-

(186) Result. S. 140. 142. 198.

Schriften gelehret wird? Hiezu funden sie besonders Anlaß, da die Traditionen und Vatersagen überhaupt in den Resultaten selbst mehr verächtlich als ehrwürdig vorgestellt werden, und da ([187]) gesagt wird, wir müßten nach diesen Zeugnissen keinen Gott annehmen, der nach ewigen unveränderlichen Gesetzen würkte, sondern, entweder aufhören Religion zu haben, oder eine vermenschlichte Gottheit, die nach Willkühr handelte, annehmen, d. i. wir müßten Ungereimtheiten glauben!

§. 58. Ob die Bemühungen zur Verdunkelung der einleuchtenden Ueberzeugung von einem allweisen, allwürkenden und allguten Regierer der Welt, und überhaupt zur Untergrabung aller Gründe unsers Wissens, welche jetzt von einigen Schriftstellern so angelegentlich und mit besondern Wohlgefallen angepriesen werden, Ob diese Unternehmung, sage ich, unserer Ruhe und Sittlichkeit nachtheilig seyn werden, — davon mögte, wenn es so fort gienge, das nächste Jahrhundert aus Erfahrung urtheilen können. So gleich lassen sich dergleichen Folgen noch nicht spüren — nicht allein, weil man sich in Acht nimt,

([187]) Das. S. 233. f.

nimt, seinen Lehrsätzen keinen bösen Ruf zu machen, sondern, weil auch die ehedem eingesogenen Lehren, wenn sie gleich jetzt verworfen werden, noch ihren gewohnten Einfluß in Denkungsart und Handlungen äussern — Epikur zeigte nicht in seinem Leben, was seine Nachfolger zeigten. — Es ist auch freilich wahr, daß wir bey ruhigem Nachdenken die Gesetze der Sittlichkeit in der Natur gegründet, der Ordnung des Ganzen und unsern eigenen Wohl gemäß finden müssen. — Wenn aber lockere Lehren erst allen Anstoß verloren haben, und recht eingewurzelt sind, so würden auch die sittlichen leicht, als übersinnlich oder spekulativ, mit allen ihren Folgen wankend gemacht werden, und es wäre natürlich, daß einer, dem alles unsicher geworden, und der sich nur als ein augenbliklich vorübergehendes Wesen ansieht, wenn ihn nicht eingeprägtes Gefühl zurück hält, oder wenn er dieses erst stumpf gemacht hat, den gegenwärtigen Augenblik, oder andere Rücksicht nach seinem besten Wohlgefallen nutzte.

§. 59. Aber nein — es wird nicht so fort gehen. Die Vervollkommnung unsers Geschlechts ist vielmehr durch höhere Einrichtung veranstaltet. Epikurs Lehren sind durch sich selbst bald wieder ge-

gefallen. — Der menschliche Verstand wird sich durcharbeiten: Zweifel und Widersprüche müssen ihn nur anspornen. (188) Die Wahrheit steht immer vest, ist nicht ein Geschöpf seiner Willkühr, sondern bleibt sein Ziel, dem er sich durch freie Nachforschung und Aufklärung immer mehr nähern muß, und Wahrheit enthält Einstimmung in allem was ist, sowohl als in den Vorschriften unserer Handlungen. — So, wie subtiler Zweifel und Einwürfe entsponnen werden, wird also auch schärffere Untersuchung alles um desto völliger berichtigen können. Man wird einsehen, daß Wahrheiten nicht mit Wahrheiten streiten, und daß, was wir durch den Ueberblik des gesunden Verstandes in schimmernder Ferne spüren oder ahnden, mit schärffern Augen betrachtet nur desto heller und sicherer erkant werde. Alsdann kann auch das undeutliche oder zusammengefaßte Erkentniß, wenn wir uns versichert haben, daß es nicht

(188) Wir wollen also auch denen, die nicht allein sich selbst nicht überzeugen können, sondern auch, wie jezt geschiehet, unsere Ueberzeugung von Gott und göttlicher Aufsicht zu bestreiten suchen, nicht mit Haß und Schmähung begegnen. — Ihr Glauben oder Nichtglauben ist gewiß für Gott nichts Wichtiges, und den etwanigen Einfluß wird Er auch schon bestens zu lenken wissen.

nicht bloß aus falschem Schein entsprungen sey, und wenn das was der Schein darstellte aufgeklärt worden, desto würksamer und trostvoller werden. So müssen die unwürdigen Vorstellungen von der Gottheit, und von dem Dienste den man Ihr leisten wollte, mehr und mehr geläutert werden, und dadurch solche mißverstandene Religion dem Menschengeschlechte so viel Qualen erwachsen sind, so wird hingegen eine vernünftige Gottesverehrung mehr und mehr wohlthätig werden, da diese allein unserm Denken, so wie auch unserm sittlichen Vermögen, Uebereinstimmung, und unserer Hofnung ein Ziel darbietet.

§. 60. Meines Theils finde ich in der That, daß jede neue Untersuchung meine Zuversicht nur noch mehr bevestigt, und allen Anlaß, jene vollkommene Urkraft in Ihren Würkungen gleichsam vor Augen zu haben, desto lebhafter macht. Jede Einrichtung, wie des grossen Weltbaues, so jedes unorganischen, organischen, empfindenden, denkenden Wesens, die sich mir darbietet, wiederholt mir nun mit desto grösseren Vergnügen die Ordnung der unabsehbaren Reihen, deren Zusammentreffen ich nachgespüret hatte. — Da dann alles hier zum Wohl aller möglichen Lebendigen

digen übereintrift, so überzeugt mich auch alles desto mehr, daß auch mein größtmögliches Wohl in diesem Zusammenhange begriffen sey. (189) Und da ich in der ganzen Natur Verhältniß von Kräften zur Würkung finde, so belehrt mich auch alles, daß auch meiner Denkkraft, der es in der gegenwärtigen Verbindung ihrer Werkzeuge noch an zureichendem Würkungskreise ihres unbegrenzten Strebens zur Erweiterung gebricht, noch fernere Verbindung bevorstehe, welche sie zu höhern Stuffen und weiterer Aussicht erheben, und das eingeprägte Verlangen meiner Seele nach dem Bessern, Vollkommenern, Zukünftigen nicht leer lassen werde.

Dies ist die Beruhigung, oder vielmehr die Aufmunterung, welche ich, so viel ich vermogte, mit diesem geringen Versuche auch bey meinen Nebenmenschen würksam zu machen mich verbunden hielte, deren Eindruk ich angelegentlich empfehlen wollte, und deren immer vollkommenere Bestärkung durch geschiktere und kräftigere Hülfe ich von Herzen wünsche!

(189) Vollkommenheit des Ganzen besteht nur im Nutzen, d. i. dem Genuß oder Wohl empfindender Wesen. (§. 50.) Es bleibt also keine andere Vollkommenheit des Ganzen, als die aus dem Wohl aller Einzelnen bestehet.

1.

Johann Georg Heinrich Feder

Königl. Großbritanischem Churf. Braunschweig-Lüneburgischem Hofrath und Professor der Philosophie auf der G. A. Universität zu Göttingen.

über

das moralische Gefühl.

Aus dem deutschen Museum 1776 abgedruckt.

Kopenhagen und Leipzig,
bey Faber und Nitschke 1792.

Vorerinnerung.

Dies sind die Fragen, über welche seit einem halben Jahrhunderte so oft gestritten worden ist; oder auf die es doch allemal hätte angesehen seyn sollen, wenn über das moralische Gefühl gestritten ward.

Ungeachtet es nicht an Schriftstellern gefehlet hat, die, was zur Aufklärung und Entscheidung dieser Fragen erforderlich ist, mit Gründlichkeit ausgeführet haben: so

gränzen doch hiebey die tiefsinnigsten Untersuchungen der Psychologie alle so zusammen, daß es nicht leicht einem gelingen kann, in allen Stücken Anderer Meynungen so zu treffen, oder von den seinigen sie also zu überzeugen, daß nicht immer Zweifel und Widersprüche übrig bleiben, oder neue entstehen. So hat es wenigstens bisher die Erfahrung gelehrt.

Es hätte daher nicht leicht ein würdigerer Gegenstand, moralischen oder metaphysischen Inhaltes, zu einer Preißfrage ausgesucht werden können, als eben dieser war, und welchen die Vorsteher des Stolpischen Legats zu Leyden vor einigen Jahren dazu gewählt haben. Der Verfasser des gegenwärtigen Aufsazes glaubte einigen äußerlichen und innerlichen Beruf zu haben, bey der Beantwortung dieser Frage zu konkurriren.

Vorerinnerung.

Die Gesellschaft, der das Recht, den Preiß zu ertheilen, zukömmt, hat seine Abhandlung des Druckes nicht werth gefunden. Der Verfasser würde es nicht nur an sich schon für Pflicht der Bescheidenheit gehalten haben, diesem Urtheile sich zu unterwerfen; sondern er würde, nachdem er unter denen Abhandlungen, welche die Gesellschaft bekannt gemacht hat, einige, deren Grundsäze mit den seinigen mehrentheils übereinstimmen und gründlich ausgeführet sind, angetroffen hat, um so viel weniger darauf verfallen seyn, die seinige dem Drucke zu übergeben, wenn nicht, ausser einer unangenehmen Mißdeutung, die seinen Meynungen in einer der publicirten Abhandlungen gelegenheitlich gegeben ward, der Wunsch einiger Freunde, unter welchen der des Herrn Professor Ehlers, dessen Beantwortung der aufgegebenen Preißfrage gewiß unter die vorzüglichsten gehöret,

die der Gesellschaft vorgelegt worden sind, von besonders starkem Gewichte war, zum entgegenstehenden Entschlusse ihm hinlängliche Beweggründe geschienen hätten.

Gegenwärtiges ist also eine Uebersezung davon, ohne erhebliche Zusäze und Auslassungen, wenigstens ohne alle Veränderung in den Hauptbegriffen und Grundsäzen; nur aber mit derjenigen Freyheit, die erlaubt ist, wenn ein Verfasser sich selbst übersezt.

über
das moralische Gefühl,
oder
Beantwortung der Fragen:

Giebt es ein moralisches Gefühl? Wiefern hat es der Mensch von Natur? Was sind seine eigentlichen Gründe? Und was hat es also für einen Werth in Ansehung der Erkenntniß und Empfehlung der Pflichten?

Erster Abschnitt.

Entwicklung der Begriffe, auf denen die Untersuchung beruht, und Bestimmung der Streitpunkte.

§. 1.

Was Empfinden, Sinne und Gefühl heissen?

Empfinden heist so viel, als etwas, so gegenwärtig ist, gewahrnehmen. Denn es wird sowohl der Erinnerung und andern Vorstellungen, die die Einbildungskraft hervorbringt, als auch insbesondere dem, was man zufolge eines Schlusses sich vorstellet, entgegengesezt. Der Anblick eines Eindruckes in der Erde ist Empfindung, die Vorstellung, die dabey entsteht, von einem gewissen Thiere und dem Fußtritte desselben, ist blosse Vorstellung des

Gedächtnisses und der Einbildungskraft, und der Gedanke, daß jener Eindruck die Wirkung des Fußtrittes eines solchen Thieres sey, ist Schluß der Vernunft. Es werden aber die Ausdrücke **empfinden** oder **fühlen** bisweilen in einer weitläuftigern Bedeutung angewandt. Wenn man nämlich eine Vorstellung oder ein Urtheil in sich gewahr wird, von welchen man sich keinen weitern Grund anzugeben weis; so sagt man, daß man es so empfinde, oder fühle; wenn gleich diese Vorstellung oder dieses Urtheil nicht von dem gegenwärtigen Eindrucke der Sache, auf die sie sich beziehen, allein, sondern von der Verknüpfung mehrerer Ideen und Urtheile herrührten. Von einer wirklichen Empfindung lässet sich nämlich aus andern Empfindungen oder Vorstellungen nicht Grund angeben, warum man sie so habe. Solche Vorstellungen und Urtheile müssen also freylich wohl blosse Empfindungen zu seyn scheinen; sie sind es aber darum doch nicht wirklich. Zwar es ist bey allen Vorstellungen und Gewahrnehmungen der Seele Empfindung eines gegenwärtigen Eindrucks, oder einer gegenwärtigen Veränderung ihres Zustandes. Nur das, was sie sich vorstellet, ist nicht immer die blosse Folge des gegenwärtigen Eindrucks, und des

des Gegenstandes, dessen sie sich dabey bewust ist.

Es ist leicht zu vermuthen, daß solche Ideenverknüpfungen zur Hervorbringung von Empfindungen und Gefühlen *) der zulezt beschriebenen Art bey den innern Empfindungen am leichtesten sich eräugnen können; als wobey das Vergangene und Gegenwärtige weniger von einander verschieden sind, als bey den Empfindun-

*) Dieser deutsche Ausdruck wird in dem Falle, wo man, ohne mit Deutlichkeit es zu erkennen, und Gründe angeben zu können, eine gewisse Vorstellung von einer Sache hat, zu gleicher Zeit aber so stark afficirt oder gerührt wird, daß man es für eine blosse Vorstellung auch darum nicht halten will, ohne Zweifel darum am häufigsten gebraucht, weil derjenige von den äußern Sinnen, der eigentlich Gefühl heißt, eben diese beyden Umstände in sich vereinigt, daß er erstlich zwar die Deutlichkeit nicht hat, oder uns nicht so viel unterscheiden lässet, als der Sinn des Gesichts, hingegen aber von der Gegenwart einer Sache die gewisseste Versicherung uns gibt.

gen der *) äussern Sinne. Innere Empfindungen werden nämlich die Gewahrnehmungen des gegenwärtigen Zustandes unsres Innersten, den äussern Sinnen auf alle Weise verborgenen Wesens genannt. Vermöge dieses innern Sinnes haben wir Bewustseyn, und bilden uns daraus ferner die Begriffe, vom Denken und Wollen, von allen den Kräften und Eigenschaften unserer Seele. Und wenn sich sagen lässet, daß die Seele gewisse Verhältnisse der ihr gegenwärtigen Vorstellungen, ihre Uebereinstimmung oder ihren Widerspruch, unter sich oder mit ihren Trieben, unmittelbar, ohne Schluß, gewahr wird, so sind auch dieses Empfindungen des innern Sinnes, im Gegensatze auf das, was man von diesen Verhältnissen, als ehemals empfunden sich erinnert, oder sich einbildet, oder schliesset.

*) Wolf und andere sagen: Die Sinnen; es ist aber wider die Analogie. S. Gottscheds Sprachlehre S. 231, und 235.

§. 2.

§. 2.

Großer Unterschied der ursprünglichen Beschaffenheit unserer sinnlichen Erkenntnisse und der allmählig gewöhnlich werdenden so genannten Empfindungsurtheile.

Die Vorstellungen der Einbildungskraft und die Schlüsse der Vernunft von der Empfindung zu unterscheiden, erfordert nicht nur der genauere Sprachgebrauch; sondern die Wichtigkeit der Folgen des Unterschiedes dieser Erkenntnißarten macht es nothwendig. In einigen Fällen ist dieses sehr leicht. In vielen Fällen hingegen ist es so schwer; die Vermengung der aus der Erinnerung und Einbildung entstehenden Ideen und der Schlußfolgen mit den Eindrücken, die die eigentliche Empfindung ausmachen, fängt so frühe an, und wird durch die Gewohnheit so geläufig und unvermerkt, daß es die gröste Anstrengung des Verstandes erfodert, um sich durch die sichersten Beobachtungen von der Wahrheit der Sache zu überzeugen, und der zum Vorurtheil gewordenen Täuschung zu widerstehen. So geht es in Ansehung der allen Menschen insgemein so gewöhnlichen Urtheile von der Entfernung, Grösse, Lage und Stellung der sichtbaren Gegen-

genstände; die ein jeder für reine Empfindungsurtheile zu halten gewohnt ist, da doch aufs gründlichste und deutlichste erwiesen werden kann, daß bloß allein aus einem gegenwärtigen Eindrucke, den das Aug erhält, ohne Anwendung der ehemals durch das Gesicht und das Gefühl erlangten Erkenntnisse, solche Urtheile nimmermehr bey uns entstehen könnten. Das gleiche gilt auch von den Urtheilen, die wir bey den Empfindungen des Ohres alsbald zu fällen gewohnt sind, indem wir da den Gegenstand, der diese Empfindung verursachet, den Ort, und unzählige Eigenschaften desselben im vollen Bilde uns vorstellen, gleichsam, als ob man nur Gehör zu haben brauchte, um alles das auf einmal zu erkennen; da doch hier schon gemeine Erfahrungen und mäsiges Nachdenken einen jeden überzeugen, daß, wo die Seele nichts als die bloße Empfindung des Ohres vor sich hat, wie, wenn man etwas ganz unbekanntes, ohne es zu sehen, zum erstenmale tönen oder schallen höret, man gar nicht im Stande ist, so zu urtheilen.

Aber wenn man auch anfängt einzusehen, daß die bey den Empfindungen so plözlich entstehenden Urtheile in dem gegenwärtigen Eindrucke des einen

Sin-

Sinnes nicht allein ihren Grund haben, so fehlet doch noch gar vieles daran, um zu wissen, was eigentlich für eine Erkenntniß aus dem jedesmaligen Eindrucke eines jedweden Sinnes an und für sich entstehet. Diese seit Lockens Zeiten rege Untersuchungen, die den scharfsinnigsten Beobachtungsgeist, die feinste Analyse, und grosse Fertigkeit in richtigen analogischen Schlüssen erfodern, sind von verschiedenen Philosophen, besonders aber von Condillac*), und Bonnet so weit gebracht worden, daß wenn auch die Folge und Verbindung der Elemente unserer Erkenntniß noch nicht Schritt vor Schritt mit völliger Gewißheit angegeben werden können, dennoch ein jeder, der sich diese Entdeckungen zu Nuze machet, hinlänglich vorbereitet ist, um bey einzelnen Erkenntnißen, wie sie sich bey erwachsenen Menschen finden, auf die wahren Spuren ihres Ursprungs zu kommen, und wenigstens nicht alles so fort einer eigenen ursprünglichen und einfachen Erkenntnißkraft, oder einem eigenen Instinkte zuzuschreiben.

Diese Entdeckungen der Psychologie haben zugleich gelehrt, und werden es noch immer wei-

*) Besonders in dem Traité des Sensations.

ter lehren, wie viel weniger bey den natürlichen Arten zu empfinden und zu urtheilen nothwendig ist, als gemeiniglich geglaubt wird, wie viel Kunst und Uebung bey der Bildung unserer Gefühle vermögen; und zugleich die alte Hypothese von den angebornen Begriffen noch viel mehr unwahrscheinlich und unbegreiflich gemacht; so wie die andern Gründe, die dieser Hypothese entgegen sind, die wirksamste Anleitung seyn musten, zur Untersuchung der wahren Gründe und des eigentlichen Ursprungs unsrer Erkenntnisse.

§. 3.

Vom Verhältnisse unserer Vorstellungen zum Willen, und wie fern die wahren Empfindungen sich dabey erkennen und von Einbildungen und Schlußurtheilen unterscheiden lassen.

Unsere Seele bleibt nicht gleichgültig bey den Veränderungen ihres Zustandes; mit ihren Gewahrnehmungen sind Wohlgefallen, oder Misfallen, Begierden oder Verabscheuungen beständig verknüpft. Gemeiniglich erfolgen diese Aeußerungen des Willens viel stärker bey den wirklichen Empfindungen, als bey den bloßen Vorstellungen; welches ganz begreiflich ist, indem ja

diese

diese leztern abgezogene, verfeinerte, oder sonst geschwächte Eindrücke sind. Unterdessen kann die Menge der Vorstellungen und die öftere und plötzliche Wiederholung ihrer Eindrücke ersezen, was der Stärke der einzelnen Eindrücke abgeht. Und daher kömmt die Gewalt der Einbildungskraft, die einen Menschen ja aller Sinne berauben und bey der Heftigkeit der Leidenschaft, die ein Phantom in ihm erregt hat, gegen alles, nicht nur was die Vernunft ihm vorstellet, sondern was wirklich vor seinen Augen und Ohren vorgeht, unempfindlich machen kann. Selbst die Begriffe und Urtheile des Verstandes, wahre und falsche, wenn sie lebhafte Phantasien zum Hinterhalte haben, und genau mit ihnen vereinigt sind, können große Empörungen im Gemüthe hervorbringen, oder auch starken sinnlichen Eindrücken Einhalt thun, und die Seele in Ruhe erhalten.

Dieses gibt nun die Folge, daß weder die Stärke, noch die Schnelligkeit des Eindruckes, den eine Vorstellung auf den Willen macht, an sich ein sicherer Beweis ist, daß dieselbe das Werk der Natur und weiter nichts, als eine simple Art zu empfinden sey.

Aber wie, wenn eine Vorstellung immerfort dieselbe bleibt, und denselben Eindruck auf den Willen macht, wenn auch noch so vieles dagegen räsonniret, noch so viele Mühe angewandt wird, dieselbe zu zernichten; wie, wenn eine Sache schlechterdings für sich allein, ohne alle Rücksicht auf andere, und deren Verknüpfung mit derselben, ein gewisses Wohlgefallen oder Misfallen erregt: muß es nicht alsdenn für ausgemacht angenommen werden, daß jene Vorstellung und diese Willensregung die Folge einer natürlichen Empfindung seyn?

Allerdings; wenn nur diese Bedingungen recht gewiß sind. Aber man muß ganz unwissend in der Psychologie seyn, wenn einem nicht bekannt ist, daß man fast nirgends so leicht sich irren könne, als hierinne; daß eingewurzelte Vorurtheile das Ansehn unmittelbar einleuchtender Wahrheiten, und unwiderstehlicher Empfindungen bekommen; daß durch öftere Verknüpfung unzählig viele Eindrücke zu einem einzigen Gefühle zusammenschmelzen, und die Einflüsse der angeknüpften Schluß- und anderer Neben-Ideen bey den Gemüthsbewegungen, die gewisse Vorstellungen nach und nach in uns hervorbringen, zulezt

zulezt gar nicht mehr unterschieden werden können.

In welcher Geschwindigkeit und Menge bringen nicht Worte Ideen, Urtheile und Gemüthsbewegungen hervor, wenn wir einen lebhaften bilder- und gedankenreichen Vortrag hören, oder, wenn wir in Materien, die uns geläufig sind, obgleich abstrakte und tiefsinnige Betrachtungen lesen! Wie wenig sind wir uns da der unzähligen mittlern Wirkungen bewust, durch die die Eindrücke der Buchstaben aufs Auge, oder der artikulirten Töne aufs Ohr, die Gefühle von Wahrheit und Wichtigkeit im Verstande und Willen hervorbringen!

Es ist kein zu sehr gewagter Gedanke einiger, die in diese Untersuchungen tiefe Blicke gethan haben, daß, wenn die Menschen nur von einer Sprache wüsten, es wohl geschehen könnte, daß einige sich einbildeten, das Vermögen bey gewissen Worten gewisse Vorstellungen und Gemüthsbewegungen zu bekommen, wäre uns natürlich und angeboren; so wie sich nun viele überreden, daß sie das Vermögen Entfernung und Lage der Körper zu erkennen, vom bloßen

Sehen haben; oder, wie noch mehrere für ganz gewiß annehmen, daß die Vorstellungen und Willensregungen, die uns die verschiedenen Physiognomien, so wohl der beständigen Karaktere, als der übergehenden Affekten, erwecken, von dem ursprünglichen Verhältnisse dieser Gesichtsbilder zur menschlichen Natur herkommen.

Ein anderes Beyspiel, das schon vieles lehren kann, und keinem Zweifel ausgesezt ist, gibt die Liebe zum Gelde. So gewiß es ist, daß die wenigsten Reize dieses so allgemein verehrten Abgottes ihm eigenthümlich und innerlich sind, sondern von der genauern Verknüpfung mit den Vorstellungen von den andern angenehmen und nüzlichen Dingen herkommen: so wirket er dennoch auf die Seele des alten Geizhalses so gewaltig, so schnell, so absichtslos, als wenn er der natürliche Gegenstand unserer Begierden und des lebhaftesten unserer Sinne, als wenn er das höchste und lezte Gut wäre; von welchem alles andere erst seinen Werth erhalte.

§. 4.

Was heist moralisch gut oder recht?

Was Empfindungen und Gefühle heissen, und wie weit das gewöhnliche Verhalten unsers Verstandes und Willens bey einzelnen Vorfällen von den einfachen ursprünglichen Kräften und Anstalten der Natur entfernt sey, gibt das Bisherige schon hinlänglich zu erkennen. Nunmehr müssen wir, ehe die vorgelegten Fragen beantwortet, oder auch nur eingesehen werden können, die Begriffe von dem, was moralisch gut und recht ist, deutlich und gewiß machen. Dieß hat nun allerdings grosse Schwierigkeiten; da eben diejenigen, die die Unterscheidung dessen, was moralisch gut oder böse ist, dem Gefühle und einem eignen Sinne zuschreiben, leugnen, daß eine allgemein ausreichende Erklärung davon gegeben werden könne, und dieses zu einem Beweise gebrauchen, daß diese Unterscheidung nicht für die Vernunft, sondern für das Gefühl gehöre. Wir wollen aber versuchen, ob wir nicht aus allgemein eingeräumten oder hinlänglich erweislichen Merkmalen diese sichere und genugthuende Erklärung zusammenbringen können.

1) Nach

1) Nach den Begriffen des gemeinen Menschenverstandes, die noch durch keine Systemabsichten und Hypothesen verkünstelt und verstellt sind, wird nichts anders gut genannt, als was entweder einem unserer äussern oder innern Sinne unmittelbar angenehm, oder nüzlich ist, d. h. geschickt das Angenehme zu erhalten oder zu befördern, oder das Unangenehme zu verhindern. Da aber oft etwas nach seinen verschiedenen Verhältnissen und Folgen so wohl angenehm oder nüzlich, als auch unangenehm oder schädlich seyn kann; so muß dasjenige, was schlechthin gut genannt werden soll, entweder ganz ohne üble Folgen seyn, oder doch besser, als alles andere, was an seine Stelle hätte kommen können. Vollkommen gut aber, oder recht (perfectum, justum, omnibus numeris absolutum) wird dasjenige heissen müssen, was nicht nur in Ansehung der Vermeidung des Unangenehmen und Schädlichen, sondern auch in Ansehung der Erreichung des Angenehmen und Nüzlichen, alles andere übertrifft, was an seiner Stelle möglich gewesen wäre. Moralisch oder sittlich gut wird also dasjenige heissen, was zu den Sitten oder der Einrichtung der freyen Handlungen gehöret, und so beschaffen ist, daß es so viel Gutes,

als

als möglich ist, mit sich führet, oder nach sich ziehet. Da aber die freyen Handlungen in einer doppelten Rücksicht beurtheilet werden, nämlich entweder auf den Handelnden und die Folgen, die sie für ihn haben, oder auf andere; so wird in Rücksicht auf einen selbst moralisch gut oder recht seyn, was ihm selbst in allen Folgen, die es nach sich ziehet, in Ansehung seiner ganzen Glückseligkeit, folglich nicht nur seiner äusserlichen, sondern auch und vornemlich seiner innerlichen Vollkommenheiten den grösten Vortheil bringt; *) in Rücksicht auf andere aber, was diesen unter allen Arten zu handeln, die da möglich waren, am meisten Vortheil oder am wenigsten Nachtheil bringet.

2) Dieß

*) Wenn ein Philosoph, von dem was einem Menschen gut und nützlich ist, von dem, was ihm den grösten Vortheil bringt, redet; so wäre es unbillig, wenn man solches blos von äusserlichen Vortheilen und Gütern verstehen wollte, da ja gemeiner Menschenverstand und Empfindung lehren, daß unsere Zufriedenheit und Glückseligkeit hauptsächlich von dem innern Zustande unseres Geistes abhängen.

2) Dieß sind auch die natürlichen Begriffe von Pflicht und Verbindlichkeit. *). Daß die Pflich-

*) Der Beweis, der hier aus den beyden Hauptgattungen der Pflichten geführt wird, lässet sich auch auf den allgemeinen Begriff von Pflicht und Verbindlichkeit gründen. Und es wird nicht undienlich seyn, auch diesen Begriff hier zu erörtern, da bey gewissen Erklärungen dieses und anderer verwandter Begriffe ein Zirkel zu seyn scheint; und auch sonst noch im Folgenden Verwirrung daher entstehen könnte. Wolf ist allerdings auf den Grund der Sache gegangen, da er gesagt hat, daß Verbindlichkeit so viel als moralische Nothwendigkeit sey. Aber damit erklärt er sich nicht bestimmt genug, daß er sagt, durch die Verknüpfung eines Beweggrundes mit einer Handlung entstünde die Verpflichtung oder moralische Nothwendigkeit (s. Institut. I. N. et G. §. 35. coll. §. 37.) denn nicht ein jeder Beweggrund ist hinlänglich dazu; sondern nur der vernünftige Beweggrund. Eine natürliche Pflicht (und aus den natürlichen Pflichten entstehen die andern) ist nach dem gemeinen Grundbegriffe ein Verhalten, wozu man sich entschliessen muß, wenn man vernünftig handeln will. Vernünftig handeln heißt aber nichts anders, als nach der richtigsten Erkenntniß

Pflichten, die ein Mensch sich selbsten schuldig seyn soll, alle auf dem Grunde seines eigenen grösten Vortheils beruhen, kann wohl niemand in Zweifel ziehen, der einige Wissenschaft von dieser Sache besitzet. Derjenige verdiente ja wohl ausgelacht zu werden, der etwas als eine Pflicht, die ein Mensch sich selbst und zwar, als wovon wir izt nur noch reden, vermöge natürlicher Erkenntniß schuldig wäre, empfehlen, und doch eingestehen wollte, daß seine Zufriedenheit und sein

niß des Verhältnisses der Dinge zu unsern wesentlichen Zwecken, d. h. den unabänderlichen Grundtrieben des Willens, sein Verhalten bestimmen. In den vernünftigen Begriffen von den Handlungen und den Grundtrieben zusammengenommen liegt also der Grund der Verbindlichkeit oder moralischen Nothwendigkeit. Moralische Gesetze sind Gesetze des vernünftigen Wollens, und lehren die bey der Voraussezung gehöriger Vorstellungen aus den physischnothwendigen Gesezen des Wollens entstehende, und also hypothetische Nothwendigkeit. Was dies für Anwendungen für unsre Untersuchung gebe, läßt sich leicht schließen, und ist im Texte zum Theil schon angezeigt.

sein Vergnügen darunter mehr leiden, als gewinnen würden. Daß aber die Pflichten gegen andere durch die Rücksicht auf den grösten Vortheil, die gröste Summe von Glückseligkeit, die dadurch für sie erhalten werden kann, oder wie man es kurz ausdrückt, durch die Rücksicht aufs gemeine Beste bestimmt werden, lässet sich gegen diejenigen, die es leugnen wollen, nicht nur aus der Induktion, sondern auch schon aus gewissen allgemeinen Grundsäzen beweisen. a) Kein nachdenkender Mensch wird einräumen, daß etwas, was gemeinschädlich, d. h. bey der Vergleichung und Schäzung aller seiner Folgen der gemeinen Wohlfahrt, der Glückseligkeit und Vollkommenheit des menschlichen Geschlechts entgegen ist, gebilliget, gut geheissen, recht genannt werden könne; wenn es einmal Pflicht seyn soll, auf andere Rücksicht zu nehmen. Also ist doch die Gemeinnüzigkeit wenigstens ein negatives Merkmaal bey allen Handlungen, die pflichtmäßig oder recht seyn sollen, in Rücksicht auf andere. b) Die physischen Grundgeseze des Wollens, oder die Grundtriebe, nach welchen, weil sie unveränderlich sind, die freyen Handlungen sich richten müssen, und in welchen die lezten Zwecke liegen, welche durch diese aufs geschickteste zu befördern das

einzige Geschäfte der Weisheit ist, bringen eben diese Folge zum Vorschein. Denn neben dem Triebe zum eignen Vergnügen und Wohlseyn, reget sich im Menschen, obgleich schwächer, dennoch eben so natürlich und allgemein, ein Trieb, den Schmerz und das Misvergnügen anderer zu lindern, und ihnen Vergnügen und Zufriedenheit zu verschaffen. Und in diesen beyderley Trieben sind alle Triebe des menschlichen Herzens begriffen; man mag dann übrigens der Urquellen der Lust oder der unmittelbar angenehmen Dinge so viele annehmen, als man will*). c) Wenn es für die Grundregel des Rechtverhaltens angenommen werden kann, andere zu lieben, wie sich selbst, sich an ihre Stelle zu sezen, oder ihnen so zu begegnen, als man wünschet, daß in gleichem Falle einem von ihnen begegnet werde: was kann denn die Pflicht gegen sie anders seyn, als

*) Das heist, man mag mit dem Epikur, aus dem Triebe zur Erhaltung und zur körperlichen Lust, alle Arten von Vergnügungen herleiten, oder das Vergnügen am Wahren, Grossen, Regelmäßigen und andere der feinern, idealischen, Vergnügungen für ursprünglich besonders in der Seele gegründet halten.

was ihnen angenehm und nüzlich ist, zu thun, so weit es die gleichen Pflichten gegen mehrere andere und die Pflichten gegen sich selbst zulassen? d) Was die Pflichten gegen Gott anbelangt, so leuchtet einem jeden bald ein, daß nicht das Interesse Gottes der Grund davon ist, so wie das Interesse anderer Menschen bey den Pflichten gegen sie; sondern es sind solche Gesinnungen und Handlungen, die mit den vernünftigen Begriffen von Gott und dem Verhältnisse, in welchem wir mit ihm stehen, übereinstimmen. Daß aber eben diese Gesinnungen und Handlungen die gemeine Wohlfahrt befördern, wird niemand leugnen, der diese vernünftigen Begriffe von Gott, und einige Achtung für die Religion hat. Doch wir wollen diesen Punkt besonders untersuchen.

3) Es gibt viele, die keine Begriffe von Pflichten, kein Recht der Natur Statt finden lassen, als bey der Voraussezung, daß ein Gott ist. Ob nun gleich diese Meynung etwas Uebertriebenes hat, so kann doch auch aus ihr nichts anders folgen, als daß das Nüzlichste, das Gemeinnüzige, dasjenige sey, was wir für recht halten, und uns zur Pflicht machen müssen. Denn wenn Gott ein gutes Wesen ist, ein vollkom-

kommenes Wesen, welches nicht im Elende und Verdruß anderer Wesen seine Wonne und Erhaltung findet, welches nicht irgend ein Vergnügen, das sie genießen könnten, aus Misgunst, oder aus Mangel des Wohlwollens, ihnen versagt: so muß das sein Wille seyn, daß es einem jeden seiner Geschöpfe immer so wohl gehe, als es sein Verhältniß zum Ganzen und der gemeinen Wohlfahrt desselben zulässet, und sein Wille also in Ansehung der freyen Handlungen der Menschen, daß ein jeder, so viel an ihm ist, die gemeine Wohlfahrt befördere; folglich seine eigne sich zwar am nächsten angelegen seyn lasse, weil sie von seinem Verhalten hauptsächlich abhängt, aber sich dabey doch immer nur als einen Theil des Ganzen betrachte, dessen Vollkommenheit zu befördern das höchste Gesez des göttlichen Willens ist. Zu dem Ende kann uns zwar Gott durch Offenbarungen Geseze vorschreiben, von denen wir den Grund nicht einsehen, uns befehlen oder verbieten, ohne daß wir verstehen, wie es die gemeine Wohlfahrt in diesem oder jenem Leben also erfodere. Aber, da wir einmal die Versicherung haben, daß Gottes Wille der höchsten Güte und Weisheit gemäß sey, so leidet unsere Vorstellung, daß das nur

unrecht sey, was die gemeine Wohlfahrt befördert, darunter gar nichts; sondern es muß uns vielmehr eben dieselbe antreiben, auch solche Gesetze, deren Grund wir nicht einsehen, aufs genaueste zu beobachten.

4) Auf gleiche Weise halten wir uns verpflichtet, den Befehlen unserer Obern nachzukommen, auch wenn wir nicht einsehen, ob sie die besten Zwecke durch die geschicktesten Mittel befördern; ja so gar bisweilen, wenn wir einsehen, daß sie nicht klug, nicht recht oder billig sind. Aber wir erkennen uns doch nur darum dazu verpflichtet, weil das gemeine Beste erfodert, solchen Befehlen der Obern noch zu gehorchen. Eben also erfüllen wir Verträge, die unbillige Foderungen enthalten, weil es der Gegentheil haben will, und solche Verträge gelten zu lassen, ein geringeres Uebel noch zu seyn scheinet, als das Gegentheil seyn würde.

5) Warum erkennet man einen Unterschied bey den Gesezen der Natur, daß einige vollkommen, andere unvollkommen, verpflichteten, d. h. daß es bey einigen erlaubt sey, Gewalt und Strafen zu gebrauchen, um ihre Beobachtung zu erzwingen,

zwingen, bey andern nicht? Ist nicht alles recht, was recht ist; ist nicht alles, was recht ist, moralisch nothwendig? Die zureichendeste Antwort auf diese noch immer für manchen verwirrende Frage gibt der wesentliche Begriff von dem was recht ist. Gewaltthätigkeit und Strafen sind ein Uebel. Sie dürfen also nicht gebraucht werden, wo es nicht gewiß genug ist, daß dasjenige, was erzwungen werden soll, so viel Gutes enthalte, um das Uebel der Strafe und Gewalt zu überwiegen; es kann rathsam seyn, aber kein Gegenstand der zwingenden und strafenden Geseze. Eben also dasjenige, was gewiß immer gut ist, aber für das gemeine Beste nicht so nothwendig, daß ihm die Freyheit der einzelnen Personen aufgeopfert, daß die Verabsäumung desselben mit Strafen geahndet würde. Dasjenige, was durch Zwang und Strafen gar nicht bewirkt werden kann, oder doch nicht so gut, als durch andere Mittel, dasjenige, was nicht so wohl in äusserlichen Handlungen bestehet, als vielmehr in gewissen Gesinnungen des Verstandes und Neigungen des Herzens, kann gleichfalls nicht zu den erzwingbaren Pflichten gerechnet werden. So sehen wir also bey dieser Unterscheidung der Pflichten deutlich die Beförderung

der gemeinen Wohlfahrt, der grösten Summe von Gutem, und daß niemanden ohne Noth ein Uebel angethan, in der Noth aber das kleinere Uebel dem grösseren vorgezogen werden müsse, als die lezten Absichten und die höchsten Regeln des Rechtverhaltens durchleuchten.

6) Und diese sind es auch, aus welchen alle Regeln von der Bestimmung des Rechtverhaltens bey der Kollision der Pflichten herfließen. Denn man mag entweder zur Regel annehmen, daß diejenige Pflicht vorzuziehen sey, welcher die andere subordinirt ist, d. h. in der sie ihren Grund hat; oder daß diejenige vorgehe, die eine äußerliche und vollkommene Sanction hat; oder diejenige, deren Vernachläßigung das meiste Aergerniß stiften würde, deren Ansehn entweder allgemein oder hier wichtiger ist; oder diejenige, die einem besonders obliegt, indem man die andere mit vielen Menschen gemein hat; oder was für Kautelen man noch machen will: so wird sich bey gründlicher Untersuchung entdecken, daß das mehreste Gute zu stiften, das Wohlseyn des menschlichen Geschlechts aufs beste zu sichern und zu befördern, der lezte Grund von allen diesen Vorschriften ist.

7) End-

7) Endlich findet bey allen gewöhnlichen Erklärungen von dem was recht ist, der Verstand keine hinlängliche Beruhigung, bis sie auf jenen Grundbegriff zurückgeführt und durch denselben genauer bestimmt worden sind. Ich will es noch nicht auszumachen suchen von der Erklärung, daß recht sey, was bey richtiger und ruhiger Vorstellung unserm Herzen Beyfall abzwingt; als in welcher der Streitpunkt mit liegt. Im folgenden wird es sich aber doch zeigen, daß in der Vorstellung der Gemeinnüzigkeit, obgleich nicht der einzige, dennoch einer der vornehmsten und lezten Gründe jenes Beyfalls, und derjenige, der bey der Kollision die andern überwieget, enthalten ist. Von den gemeinen Erklärungen lässet es sich gleich einsehen. Daß recht sey, was den Gesezen gemäs ist, kann für die positive Jurisprudenz ein hinlänglicher Grundbegriff seyn. Aber der Philosoph kann dabey nicht stehen bleiben. Er untersucht die Geseze selbst, ob sie recht seyn, oder nicht, billig oder unbillig, tyrannisch oder menschenfreundlich, thöricht oder weise; und ihr Verhältniß zu den wahren Vortheilen der Menschheit entscheidet darüber. Eben so ist es mit der Erklärung, daß recht sey, was dem Willen des Obern gemäs ist. Wer ist der

Obere? Derjenige, der physische Macht hat, mich zu zwingen? — So gibt es kein Recht mehr. Derjenige, der das Recht hat, mich zu zwingen? — Nun ist es Zeit, sich vorzusehen, daß man nicht in einem Zirkel herumläuft. Was heist also dies, daß einer das Recht hat, dem andern seinen Willen zu einem Geseze zu machen, und ihn zur Befolgung desselben zu zwingen? Heist es so viel, daß er in dem Verhältnisse mit dem andern steht, daß dieser bey vernünftiger Erwägung es seinen Grundtrieben, den Grundgesezen der Natur, daß er es seinem eigenen und dem gemeinen Besten gemäs finden muß, ihm schlechterdings, oder doch bis zu gewissen Bedingungen zu folgen? — so kann ich es zugeben, daß recht sey, was dem Willen des Obern gemäs ist. — Daß diese Erklärungen eben dahin führen würden, wenn man sich unter dem Obern Gott, und unter den Gesezen die ausgemachten, die unmittelbar einleuchtenden, die physisch nothwendigen Geseze der Natur denken wollte; ist nicht schwer aus dem Vorhergehenden abzunehmen.

8) Aber sind dies nicht vielleicht nur Begriffe, die unter uns aus Schlüssen und Instruktionen

tionen entstanden sind? Sind es wirklich die gemeinen Begriffe des menschlichen Geschlechts, nach welchen es in allen Zeitaltern und an allen Orten Recht und Unrecht unterscheidet, Sitten und Gebräuche billiget und misbilliget?

Es ist bekannt, daß die Verschiedenheit der sittlichen Begriffe unter den vielen gesitteten und wilden Völkerschaften des Erdbodens von jeher so groß geschienen, daß einige daraus so gar die eben so ungereimte als schädliche Folge gezogen, aller Unterschied zwischen Recht und Unrecht sey willkührlich, bloß das Werk positiver Geseze und Gewohnheiten, die Natur wisse nichts davon. Aber wenn man diese Sache genauer untersuchet; so entsteht die vollkommenste Ueberzeugung, daß alle diese Völker und alle Menschen in den Grundbegriffen von recht und unrecht mit einander einig seyn, daß dieses eben diejenigen seyn, die wir bisher miteinander übereinstimmig und auf den Begriff des Gemeinnüzigen zusammenlaufend gefunden haben; und daß eben diese gemeinschaftlichen Grundbegriffe, bey der Verschiedenheit der übrigen Bestimmungsgründe, in den einzeln Arten von Handlungen jene Verschiedenheit der Gesinnung hervorbringen musten. Niemand wird

wird fodern, daß hier von allen sittlichen Begriffen, Gesezen und Gewohnheiten aller Zeiten und Gegenden dieses gezeigt werde. Es wird genug seyn, wenn diejenigen Bemerkungen angegeben werden, mittelst deren man bey jedweder Anwendung die nöthige Aufklärung und Ueberzeugung erhalten kann.

Man muß also vorläufig bedenken, daß viele Nachrichten, die man hiebey zum Grunde legt, falsch sind. Die meisten Menschen mögen gar gerne etwas vom Gemeinen Abweichendes finden, damit sie etwas, was Verwunderung erregt, zu erzählen haben. Man schliest ferner oft von dem Verhalten einzelner Mitglieder auf den sittlichen Karakter und die Denkungsart der ganzen Nation; da sie doch nicht einmal von dem, was einer thut, auf das, was er, bey ruhigem Nachdenken, wenn ihn nicht die Begierde dahin reist, für recht und billig erkennt, schliessen lässet. Bisweilen hat der Erzähler die Absicht, herrschende Begriffe durch entgegenlaufende Gewohnheiten und Begriffe anderer verdächtig zu machen. Und wie leicht irrt man sich nicht bey der Auslegung der Handlungen, indem man Absichten hinzudenket, durch die sie verwerflich werden, da sie

bey

bey andern Absichten gebilligt oder doch eher verziehen werden konnten? Eine grosse Menge von abweichenden Sitten und Denkarten bleibt aber noch immer übrig, und muß da seyn, wie wir angenommen haben, eben zu folge jener gemeinen Grundbegriffe. Denn

a) erstlich können ja die Menschen, bey ungleichen Einsichten und ungleichen Erfahrungen, nicht dieselben Begriffe von der Nüzlichkeit und Schädlichkeit der Handlungen haben. Aus Unwissenheit macht sich ein Kind über manches kein Bedenken, hält es für gut, was ein Erwachsener als schädlich und unrecht verabscheuen muß. So überlassen sich rohe Völker den Ausschweifungen des Geschlechtstriebes, und schränken sich nicht durch die gemeinnüzige Geseze weiserer Völker ein, weil sie noch keine Süßmilche, oder andere verständige Beobachter von den fürchterlichen Folgen dieser Ausschweifungen belehrt haben; die freylich auch durch die besseren Einsichten nicht immer verhindert werden können, wegen der Heftigkeit der sinnlichen Begierden.

b) Es ist dasselbe nicht zu allen Zeiten und unter allen Umständen gleich nüzlich oder schädlich.

Die

Die vortrefflichsten Geseze können mit der Zeit bey grossen Veränderungen der politischen oder physischen Verhältnisse, schädlich werden. Was in einem Freystaate sehr gemeinnüzig seyn kann, ist in einer Monarchie oft nicht zuläßig. So verliert Solons Gesez, daß bey einem Aufruhr derjenige straffällig seyn sollte, der, statt Antheil zu nehmen, sich ruhig verhielte, das Paradoxe, so es bey der Zusammenhaltung mit den Verordnungen unserer gegenwärtigen Staaten hat; wenn man bedenkt, daß der Staat, für den dieses Gesez gegeben war, nur allein von seinen rechtschaffenen Bürgern seine Rettung zu erwarten hatte, und daß, wenn diese sich ruhig verhalten wollten, eine Handvoll Lotterbuben unter einem verwegenen Anführer alles über den Haufen werfen konnten. So ist es nicht mehr befremdend, daß dem jungen Spartaner die Geschicklichkeit etwas zu entwenden zur Ehre angerechnet wurde, wenn man weis, daß dieses Heldenvolk beynahe gar kein Eigenthum unter sich hatte, und in diesem Unternehmen also nur eine kriegerische Uebung fand. So ist es endlich doch begreiflich, wie mehr als ein Volk, ohne die menschliche Natur abzulegen, ja zufolge des Grundgesezes andern Gutes zu thun, für recht

und billig halten konnte, seine Alten, selbst die eigenen Eltern, umzubringen; wenn man hinzu nimmt, daß es das einzige Mittel ist, dem langsamen Tode des Hungers, oder dem schmäligen Tode von der Hand des Feindes sie zu entziehen.*)

c) Obgleich der Mensch einen natürlichen Antrieb hat auf andere zu sehen; so findet er doch nicht gleich die Gründe, die ihn bestimmen, die gemeine Wohlfahrt des menschlichen Geschlechtes zum höchsten Geseze sich zu machen. Es ist schon viel, wenn er nur erst das gemeine Interesse derer, mit welchen er in genauerer Verbindung stehet, zum beständigen Augenmerke annimmt. So wie sein Gesichtskreis nicht viel weiter reichet, so schränkt sich auch die Tugend des wilden oder halbgesitteten Menschen insgemein aufs Wohlwollen für seine Familie oder höchstens für sein Vaterland ein; und den Vortheilen

*) Ich führe keine Zeugnisse an, weil es zu leicht und ganz überflüßig seyn würde. Locke, Montesquieu, Iselin, Helvetius sind ja in allen Händen. Und das Historische dieser Untersuchungen zu bereichern, ist hier die Absicht gar nicht.

theilen dessen opfert er die Gerechtsame anderer um so viel eher auf, je mehr er bey diesen eben dieselben Gesinnungen gewahr wird. Aber die moralischen Empfindnisse des Menschen bleiben doch auf dieser Stufe nicht immer stehen. Nachwelt und Ausländer kommen endlich auch in Betrachtung; und dies bringt wichtige Veränderungen in den Grundsäzen von dem, was recht ist, hervor.

d) Aber nichts kann so grosse Verschiedenheiten dabey bewirken, als die Verschiedenheit der religieusen Meynungen und Vorurtheile. Und wer will alle Quellen des Aberglaubens abzählen, und der Phantasie hierinne Grenzen sezen? die Vernunft zu verläugnen, wird einer der ersten Grundsäze, wenn Aberglaube und Schwärmerey erst festen Fuß gewonnen haben; und je unbegreiflicher die Orakelsprüche derer, die Gottesgeheimnisse zu verkündigen vorgeben, sind, desto heiliger werden sie gehalten, desto verdienstlicher scheint es sich ihnen zu unterwerfen. So wenig es also möglich seyn würde, von allen den Meynungen über Recht und Unrecht, Sünde und Gottesdienst, die den Erdboden überschwemmt haben, und in kein vernünftiges Verhältniß zu

den

den Grundgesezen der Natur sich bringen lassen, den Ursprung in der jedesmaligen, wer weis wie zufällig entstandenen, Ideenverknüpfung aufzufinden: so ist doch klar, daß nichts so sonderbares ausgedacht werden kann, was nicht mittelst dieses Triebwerks den Gemüthern beygebracht werden könnte. Aber der Grund des Beyfalles ist doch allemal die an sich richtige Vorstellung, daß nichts einem jeden insbesondere heilsamer, nichts gemeinnüziger seyn könne, entweder zur Erlangung des Guten oder zur Abwendung des Bösen, als was die Gottheit selbst vorschrieb.

Wenn diese Bemerkungen einigermassen erwogen worden sind; so kann wenigstens so viel schwerlich mehr geleugnet werden, daß nicht die meisten Pflichten und Grundsäze des Rechtverhaltens auf den angegebenen Begriff von dem, was recht ist, zurückführen; und ferner, daß es schlechterdings nicht angehe, daß etwas für recht erkannt werde, wovon offenbar ist, daß es die Summe der Glückseligkeit in der Welt, oder die gemeine Wohlfahrt, in allen seinen Folgen berechnet, vermindere. Aber vielleicht giebt es doch noch einige Pflichten, die kein gutgeartteter und unverdorbner Mensch verläugnen und die kei-

ner auf eine den Beyfall, den man ihnen zu geben gezwungen ist, hinlänglich erklärende Art aus jener Rücksicht auf ihre nüzliche oder schädliche Folgen herleiten kann? Muß, wenn dieses so ist, alsdenn nicht eingestanden werden, daß jener Begriff wenigstens nicht allgemein, nicht der Probierstein aller moralischen Empfindungen und Urtheile sey?

Dieß ist, wie wir im folgenden finden werden, *) eines der vornehmsten Argumente der Freunde

*) In der zweyten Abtheil. des dritten Abschnittes. Bey dieser Gelegenheit will ich doch den Inhalt der ganzen Abhandlung vorläufig anzeigen. Der zweyte Abschnitt enthält eine kurze Geschichte der Lehre vom moralischen Gefühl. Des dritten Abschnitts Erste Abth. Untersuchung des Wesens und der Gründe des m. G. in so fern es der Grund des Wohlgefallens und Mißfallens an Handlungen und Karakteren ist. Die zweyte Abth. Untersuchung des m. G. in so fern es der Grund der Erkenntniß, was recht ist, seyn soll. Der vierte Abschn. der im lateinischen Aufsaze nicht vorkömmt, enthält eine Vergleichung des mor. Gefühls mit dem Gefühl des Wahren und Schönen; und Anwendung der

Freunde des moralischen Gefühls, in der uns verwerflich scheinenden Bedeutung. Aber ich bin überzeugt, daß sie entweder unsern Begriff einseitig ansehen und mißdeuten, oder sich selbst täuschen, und den Grund ihrer Empfindnisse und Neigungen nicht scharf genug untersuchen. Wir werden in nachfolgenden Bemerkungen noch einiges Licht für diese Untersuchung gewinnen; izt will ich nur kurz meine Meynung sagen, von der ich, vermöge der Natur des Streites, fodern darf, daß sie durch Induktion widerlegt werde, und von der ich, so sehr, als von irgend einer philosophischen Wahrheit überzeugt bin, daß sie nie werde widerlegt werden können. Dieß ist meine Meynung, daß, wo wir weder göttliche noch menschliche Autorität zum Grunde haben, warum wir etwas für recht oder unrecht halten, von welchen Gründen bereits gezeigt worden ist, wohin sie zurückführen, wir entweder die Nüzlichkeit oder Schädlichkeit der Folgen dafür annehmen müssen; oder gar keinen Grund mehr haben, der hierinne etwas entscheiden könne; und, daß, wo sich in keinem dieser beyden

Gründe der Ursprung unserer Billigung oder Mißbilligung zeigen will, es entweder Ideenadsociation und Gewohnheit, wovon uns der Ursprung selbst nicht mehr bekannt ist, oder ein bloßes physisches Wohlgefallen oder Mißfallen unsers Temperaments, dergleichen jeder Mensch, wie die Erfahrung lehret, in hundert Fällen auch gegen den Rath der Weisheit und das Gebot der Vernunft haben kann; oder sonst etwas zum Kennzeichen des moralisch Guten und Bösen für sich allein unzuläßiges sey, was in einem solchen Falle unsere Billigung, oder unsere Verabscheuung hervorbringt.

§. 5.

Was kann moralisches Gefühl heissen, und angebornes moralisches Gefühl? Ob es absolut unmöglich, und was bey der Behauptung der Wirklichkeit dessen zu beweisen nöthig ist?

Diejenigen, die von der Richtigkeit des Bisherigen überzeugt sind, mögen zum Theil wohl glauben, daß es nun keines weitern Beweises mehr brauche, daß recht und unrecht nicht durchs Gefühl erkannt werden könne, und daß der Name des moralischen Gefühls also ein leerer

rer oder doch unschicklicher Name sey. Denn wie sollte der von Zeit und Umständen so sehr abhängige Grad des Nüzlichen oder Schädlichen, der absolute und relative Grad der Gemeinnüzigkeit der den Menschen erkennbaren Folgen der Handlungen, in der Empfindung des gegenwärtigen Eindruckes einer Handlung oder der Vorstellung von ihr begriffen seyn können? Aber so entschieden dieses Endurtheil einigen auch schon vorkommen mag; so ist doch noch vieles vorher auszumachen, ehe der Streit für geendigt angesehen werden kann. Es lassen sich allerhand Vorstellungen vom moralischen Gefühle machen, bey denen die absolute Möglichkeit desselben noch nicht geleugnet werden kann. Wir wollen diese izt deutlich auseinander sezen; so wird sich ausweisen, was in Ansehung der Wirklichkeit der Sache noch zu untersuchen ist.

Einige der berühmtesten Schriftsteller in dieser Materie, die von andern sehr oft mißverstanden worden, verstehen unter dem moralischen Gefühle nichts anders, als die Eigenschaft unsers Geistes, bey der Vorstellung einer gemeinnüzigen und aus Wohlwollen unternommenen Handlung mit einem eigenen Wohlgefallen, bey der

entgegengesezten Vorstellung mit einem eigenen Mißfallen erfüllt zu werden. Sie geben zu, und behaupten zum Theil recht sorgfältig, daß die Vorstellung, daß eine Handlung gemeinnüzig sey, von den Einsichten der Vernunft, der Erfahrung und analogischen Schlüssen, oder der Instruktion herkomme. Und sie nennen daher die Gefühle, die dadurch erweckt werden, nachfolgende Empfindungen; weil sie auf andere Wirkungen des Verstandes erst folgen, da die Empfindungen des äussern Sinnes vielmehr von den andern Arten von Erkenntnissen vorhergehen. Um ein moralisches Gefühl in dieser Bedeutung zu behaupten, braucht man also auch nicht jene veraltete Hypothese von den angebornen Begriffen anzunehmen. Man könnte dennoch sagen, daß das moralische Gefühl angeboren sey, nämlich als das Vermögen, ein gewisses Wohlgefallen oder Mißfallen zu verspüren, wenn dereinst die Seele gewisse Vorstellungen von Handlungen und Gemüthseigenschaften haben würde. **Was aber bey diesem Begriffe vom moralischen Gefühl noch zu untersuchen wäre, würde dieses seyn: Ob jenes Gefühl von Wohlgefallen und Mißfallen wirklich ein**

ganz

ganz eigenes, bloß bey den Vorstellungen vom moralisch Guten und Bösen entstehendes, und einfaches, nicht aus der Association verschiedener, bey andern Anlässen, bey allgemeinern Eigenschaften der Dinge entstehender Vorstellungen und Empfindnisse entspringendes, nicht in mehrere auflösliches, Gefühl sey? Wenn es sich finden sollte, daß es ein zusammengeseztes Gefühl ist, so könnte es dann nicht wohl ein eigener Sinn genannt werden; weil durch die eigentlich so genannten Sinne eigene, einfache Grunderkenntnisse entstehen; sondern es wäre das allgemeine Vermögen zu erkennen und gerührt zu werden bey der Verknüpfung verschiedener einfacher Eindrücke. Es wäre weiter zu untersuchen, wie vieles bey der Proportion und Mischung der Empfindungen, woraus das Gefühl des moralischen Vergnügens und Mißvergnügens erwüchse, durch willkührliches Bestreben und andere Umstände verändert werden könne, und was natürlich und nothwendig dabey sey? Und hieraus müste sich von selbst die Folge ergeben, in wie weit dieses Gefühl, wenn gleich nicht als das erste und wesentliche, dennoch als ein mittelbares, nachfolgendes, subordinirtes

Merkmal des moralisch Guten und Bösen angesehen werden könne?

Noch in einer stärkern Bedeutung und gleichfalls bey Voraussezung der allgemeinen Richtigkeit des angenommenen Begriffes vom moralisch Guten und Bösen lässet sich das moralische Gefühl als möglich gedenken; wenigstens beym ersten Anblicke. Immerhin, könnte man sagen, mag jener Begriff vom moralisch Guten und Bösen vollkommen richtig seyn, und auf Vorerkenntnissen der Vernunft beruhen. Kann nicht dieselbe Sache durch mehrere Merkmale erkennbar seyn; wovon einige Erfahrungen und Räsonnement voraussezen, andere aber in die Sinne fallen? Das Verhältniß des Quadrats der längern Seite zu den Quadraten der beyden kürzern Seiten gibt eine wissenschaftliche Erklärung vom rechtwinklichen Triangel. Aber ohne dieses Verhältniß zu wissen, lehret uns doch schon das Auge den rechtwinklichen Triangel erkennen. Und gesezt auch, daß dieses sinnliche Merkmal nicht so gut vor allen Irrungen uns bewahret, als andere wissenschaftliche Untersuchungen thun würden; so ist es doch immer ein Merkmal, an welches wir uns in den mehresten Fällen halten und halten können. Sollte es nicht in Ansehung des

moralisch

moralisch Guten und Bösen auch so seyn, daß die Vernunft ein, vielleicht für gewisse Fälle zur genauern Unterscheidung nöthiges, Merkmal hätte; und dem ohngeachtet auch dem Gefühle schon ein Unterschied sich offenbarte, und daß dieser fühlbare Unterschied in einigen Fällen uns nöthig wäre, wo die Vernunft sich noch nicht zu rechte zu finden wüste, da in andern die Vernunft dem Gefühle zu Hülfe kommen müste? Widerspruch in den Begriffen ist wohl hiebey nicht. Die Sicherheit der Behauptung erfodert aber noch vieles. Sollte sich unabhängig von aller vorhergehenden deutlichen oder dunkeln Vorstellung von der Gemeinnüzigkeit, oder der Uebereinstimmung mit andern Begriffen des Verstandes, bey den moralisch guten und bösen Handlungen, Karakteren und Gesinnungen, ein unterscheidendes, Begierde und Verabscheuung erweckendes Gefühl äussern; so käme es doch gar sehr darauf an, wie beständig dasselbe ist, und ob es eigenes genug hat, um zu Kennzeichen des Guten und Bösen gebraucht werden zu können; oder wenn dieses nicht allgemein angienge, in welchen besondern Fällen es denn mit Sicherheit geschehen könne?

Zweyter Abschnitt.

Kurze Geschichte der Lehre vom moralischen Gefühl.

§. 1.

Anzeige der hieher gehörigen Meynungen der griechischen Philosophen.

Bey der Verschiedenheit der Begriffe vom moralischen Gefühl ist es nicht zu bewundern, daß einige geglaubt haben, diese Lehre sey den Alten ganz unbekannt gewesen; [a]) andere hingegen behaupten, daß sie in allem, was sie davon annahmen, die vortrefflichsten der alten Philosophen zu Vorgängern hätten. [b])

Es ergiebt sich aus den vorhergehenden Entwickelungen dieses Begriffes, daß der vornehmste Unter-

a) S. Robinet de la Nature part. III. ch. III.

b) S. Hutcheson am Ende der Vorrede zur Untersuchung der Begriffe von Schönheit und Tugend.

Unterschied, der bey der Bestimmung desselben Statt finden kann, dieser ist, daß man das moralische Gefühl entweder nur zum Grunde der Empfehlung und Billigung dessen, was moralisch gut ist, oder auch zum Grunde der Erkenntniß und Unterscheidung desselben annimmt.

Für die leztere Meynung findet sich wenig Schuz unter den alten Psychologen. Denn obgleich in ihren Erklärungen von dem, was gut und recht ist, viele Verwirrung herrschet; so daß auch die Sceptiker daher einen ihrer Gründe nahmen, um den natürlichen Unterschied des Guten und Bösen zu bestreiten: c) so erhellet doch sowohl aus diesen Erklärungen selbst, als aus ihren andern Lehren, daß sie insgemein von der Vernunft die Erkenntniß dessen, was recht ist, herleiteten. Doch fehlt es nicht ganz an gelegenheitlichen Aeußerungen, oder auch eigentlichen Lehrsäzen, die hieher gezogen werden können. Diese finden sich sonderlich beym Plato. Nach dessen Zeugnisse, d) mit welchem auch Aeschines e) übereinstimmt, war Sokrates der

c) S. Sextus aduersus dogmaticos L. XI. c. 2. 3.

d) Im Gespräche *Menon.*

e) In dem besondern Gespräche über diesen Saz.

der Meynung, daß die Tugend nicht gelehrt werden könne; daß die vortrefflichsten Patrioten und Gesezgeber nicht nach den Einsichten ihres Verstandes, von denen sie hätten Rechenschaft und Unterricht ertheilen können, sondern nach einem gewissen richtigen Bedünken (ευδοξια) was rechtschaffen sey, ausfanden und ausübten. Da er aber daneben zugleich behauptete, daß dieses Vermögen auch nicht von der Natur herkäme, sondern durch eine besondere göttliche Mittheilung (θεια μοιρα) entstünde, wie das Vermögen zu weissagen; so sieht man, daß diese Meynung von der neuern Lehre vom m. G. doch sehr unterschieden ist. Von der Schönheit der Tugend kömmt vieles beym Plato vor; ja selbst da, wo Sokrates dem Alcibiades [f]) beweisen will, daß alles, was recht ist, auch nüzlich sey, gebraucht er nur dies zum Grunde, daß, wer recht handle, schön handle, und wer unrecht thue, schändlich handle, alles schöne aber gut, und folglich nüzlich sey. Unterdessen ist der Saz, daß die Tugend schön sey, noch keine Entscheidung für die Untersuchungen über das moralische Gefühl; jedermann wird ihn zugeben, was er auch in Ansehung

f) Alcibiades I.

sehung des leztern für Meynungen hat; die Frage würde nur seyn, wovon die Schönheit der Tugend, oder das Wohlgefallen, das sie erwecket, herrühre? Am meisten könnte Plato darum für einen Vertheidiger des mor. Gefühls angesehen werden, weil er lehret, daß wir die Begriffe von dem, was schön, recht und gut ist, mit auf die Welt bringen, und denen nach gleich urtheilen, wenn uns etwas vorkäme, ob es völlig recht und schön sey, oder nicht. g) Allein nach angebornen Begriffen urtheilen, ist doch wieder etwas anders, als durchs Gefühl unterscheiden. Und da die vornehmsten Vertheidiger des m. G. die angebornen Begriffe ausdrücklich verwerfen; so kann also auch Plato um dieser Lehre willen nicht auf ihre Seite gestellt werden. h)

Aus-

g) S. den Phaedon.

h) Eine Erklärung, die Cicero vom Honesto giebt Fin. II. 14. sieht ziemlich aus, als ob wir vom Gefühl vielmehr als von der Vernunft die Erkenntniß desselben hätten. „Honestum igitur id intelligimus, quod tale est, vt detracta omni vtilitate, sine vllis praemiis fructibusque, per se ipsum possit *iure* laudari. Quod quale sit, non tam definitione, qua sum vsus, intelli-

gi

Ausdrücklich aber haben die Erkenntniß dessen, was recht und unrecht sey, von der, durch Erfahrung unterrichteten Vernunft hergeleitet die Peripatetiker und die Stoiker. Aristoteles lehret, daß die Tugend durch Uebung erlangt werde, i) und daß sie in der Fertigkeit bestehe, bey seinen freyen Handlungen die Mittelstrasse zu beobachten, in welcher die einzige rechte Art zu handeln bestünde, da auf unzählige Arten gefehlt werden könne, durch zu viel oder zu wenig thun; daß diese Mittelstrasse aber zu bestimmen das Werk der Vernunft und der Klugheit sey. k) An

gi potest, (quamquam aliquantum potest) quam *communi* omnium *judicio*, et optimis cuiusque studiis atque factis." Unterdessen ist doch des Cicero Absicht hiebey eigentlich nur gewesen, den Epikurschen Lehrsätzen zu widersprechen, daß der Mensch alles um seines eigenen Vortheils willen thue, und daß der Unterschied zwischen Recht und Unrecht nur auf Volks-Meynungen beruhe, honestum id solum dici, quod sit populari fama gloriosum.

i) Ethic. II. 1. η δε ηθικη (αρετη) εξ εθους περιγινεται, οθεν και τουνομα εσχηκε.

k) c. V. 17.

An einem andern Orte untersucht er noch genauer, was uns dabey bestimme, und folgert, daß es keine sinnliche Begierde, daß es nicht Empfindung sey; sondern das Raisonnement (διανοια); daß wenn dieses das Bessere, dasjenige, was am geschicktesten ist, die lezten Zwecke zu befördern, ausgefunden hätte, der Wille alsdann gereizt würde, dasselbe zu begehren. l)

Die Stoiker lehrten, daß tugendhaft leben nichts anders heisse, als der Natur der Dinge, wie die Erfahrung sie uns kennen lehre, sich gemäß verhalten; daß die Instinkte von der Vernunft regiert werden müsten; daß das Laster von Unwissenheit herkomme, Tugend von der Wissenschaft, daß sie gelehrt werden könne. m)

Aber

l) *Magn. Mor.* I. c. 18. 19.

m) Το κατα λογον ζην — τεχνιτης επιγινεται της ορμης — Ισον εϛι το κατ' αρετην ζην τω κατ' εμπειριαν των φυσει συμβαινοντων, S. *Laertius* L. VII. Doch ist freylich der Λογος der Stoiker nicht immer die räsonnirende Seele; und manche Stellen, sonderlich beym Seneka, lassen einen ungewiß. Selbst in dem vortreffli-

chen

Aber ganz anders ist es, wenn man unter dem moralischen Gefühl nur die Empfindung eines eigenen, nicht von den Vorstellungen des Nutzens, den man davon hat, herkommenden Wohlgefallens an dem, was edel und rechtschaffen ist, versteht; und daß durch diesen Reiz die Natur unmittelbar zu dem, was recht ist, antreibe. Denn alsdann ist dieses eine Lieblingsmeynung der vortrefflichsten unter den alten Moralisten. Es wird dieses aus dem folgenden hinlänglich erhellen; indem ich die Gründe für die Meynung fast ganz allein aus Stellen der Alten hernehmen werde.

chen CXX. Briefe, ob er gleich da die Frage: quomodo ad nos prima boni honestique notitia peruenerit? so beantwortet: Hoc nos docere natura non potuit. — Nobis videtur obseruatio collegisse et rerum saepe factarum inter se collatio, per analogiam nostro intellectu et honestum et bonum judicante, sagt er nicht das, was diese Sätze außer dem Zusammenhange zu sagen scheinen können.

§. 2.

§. 2.

Neuere Vertheidiger des moralischen Gefühls.

Und eben dieses haben auch die ersten und verständigsten unter den neuern Vertheidigern des moralischen Gefühls nur haben wollen.

Der Lord Shaftesbury ist der Wiederhersteller dieses moralischen Systems gewesen; zu einer Zeit, wo man entweder dem epikurschen System zugethan war, oder doch hauptsächlich von den Drohungen und Verheissungen der Religion die Empfehlung der Tugend hernahm.

Der Lord, dem die Religion in Ansehung des Karakters wenig zu entscheiden schien, n) suchte zu behaupten, daß unabhängig von den zu erwartenden Strafen und Belohnungen, rechtschaffene Sitten und Handlungen, vermöge der ihnen eigenthümlichen Schönheit reizten; und dies Vermögen, diese Schönheit zu empfinden, nannte er den moralischen Sinn. (Moral Sense, Sense of right an wrong.) Er sezt aber die moralische Güte der Handlungen in der Ueber-

n) S. *An Inquiry concerning virtue* part. I. Sect. I.

Uebereinstimmung mit dem gemeinen Besten. Diese Uebereinstimmung zu erkennen, sey die Sache des Verstandes; aber das Herz bliebe bey dieser Erkenntniß nicht gleichgültig. Und beydes, die Fähigkeit, das Gemeinnüzige vom Schädlichen zu unterscheiden, und jenes zu billigen und zu lieben, dieses zu verabscheuen, zusammengenommen mache das Wesen der Tugend und Rechtschaffenheit aus. o)

Wenn er behauptet, daß keine Meynungen, keine Vorurtheile den moralischen Sinn ganz vertilgen können: so erklärt er dies wiederum selbst dahin, daß die Einsicht, was gemeinnüzig oder schädlich sey, nicht ganz benommen werden könne. p) Und wenn er dafür streitet, daß das Vermögen die Schönheit und Häßlichkeit der Handlungen zu unterscheiden von Natur dem Menschen zukomme; so thut er dieses nur im Gegensaze auf die Meynung, daß dieser Unterschied willkührlich und zufällig wäre, nicht im Gegensaze auf Erfahrung und Unterweisung; oder er meynt nur, daß der lezte Grund, warum gewisse

o) S. Part. II. Sect. III.

p) Part. III. Sect. I.

gewisse Handlungen Wohlgefallen, andere Mißfallen erwecken, ursprünglich in uns und angeboren sey. q)

Hutcheson, der den Shaftesbury selbst für seinen Vorgänger erkennt, zugleich aber auch die Alten vollkommen inne hatte, ist ungleich tiefer, als der erste, ein- und ungleich systematischer dabey zu Werke gegangen. Man darf nur seine Schriften ganz mit Aufmerksamkeit durchlesen, so sieht man, wie weit er davon entfernt war, die Unterscheidung des moralisch Guten und Bösen der Handlungen einem Instinkte, von dem sich keine Rechenschaft geben ließ, oder einem, von der Erfahrung oder der Untersuchung der Vernunft unabhängigem Gefühle zu überlassen.

Man kann nicht gründlicher beweisen, als er es selbst gethan hat, daß die Gemeinnüzigkeit dasjenige sey, was Handlungen und Geseze recht und gut mache, daß die Vernunft dazu verliehen sey, um dieses auszuforschen, und daß Mangel der Erfahrungen und Einsichten eine der hauptsächlichsten Ursachen sey, warum in der Anwen-

q) S. The Moraliste, part. III, Sect. II.

dung des moralischen Beyfalls die Menschen nicht alle mit einander übereinkämen.

Und dieser Begriff herrscht durchaus in seinem System. [r]). Er sagt zwar, „daß die menschliche Natur in der Sache der Tugend nicht gänzlich gleichgültig gelassen worden, sich selbsten Beobachtungen von dem Vortheil oder Nachtheil gewisser Handlungen zu bilden, und nach diesen ihr Betragen zu ordnen; daß die Schwäche unserer Vernunft, und die Bedürfnisse unserer Natur so groß, daß sehr wenige diese großen Vernunftschlüsse würden gemacht haben.“ [s]) Aber es giebt der Zusammenhang leicht zu erkennen, daß er nur von den **Vortheilen, welche rechtschaffene Handlungen für die handelnde Person selbst haben**, dieses verstehe, und daß nicht

r) S. die Abhandlung vom moralischen Guten. Abschn. III. IV. V. in der Untersuchung unserer Begriffe ꝛc. desgl. die Abhandl. vom moralischen Gefühl Abschn. IV. in dem Trakt. von der Natur und Beherrschung der Leidenschaften.

s) S. die Vorrede zur ersten eben angezogenen Schrift.

nicht vom Eigennuz der Beyfall, den wir gemeinnüzigen Handlungen ertheilen, herkomme, behaupten wolle. Es kömmt aber dieser Beyfall seiner Meynung nach, davon her, daß wir, gleichwie gegen das Uebereinstimmende, Erhabene und mehrere, den äußern Sinnen nicht merkbare Eigenschaften, also gegen das Edle und Tugendhafte oder die in einem gehörigen Grade liebreiche Neigungen innerlich empfindlich wären; nicht zufolge der Vernunft, angeborner Begriffe, der Ideenverknüpfung oder der Gewohnheit, sondern wegen ursprünglicher Bestimmungen unserer Natur, vermöge deren wir Wohlwollen gegen andere hätten, und Wohlgefallen an Handlungen, die aus Wohlwollen zum gemeinen Besten unternommen worden wären. Und diese Bestimmung unserer Natur an den liebreichen Neigungen und daher entspringenden Handlungen, wenn wir sie als solche erkannt haben, ein uneigennüziges und unmittelbares Wohlgefallen zu empfinden, heißt bey ihm das moralische Gefühl. [t]).

t) S. die Abh. vom moralischen Guten Abschn. I. und II. desgl. die Sittenlehre B. I. Abschn. I. §. V. und Abschn. IV.

Hume ist der dritte der berühmtesten Vertheidiger des moralischen Gefühls. Aber er ist darinnen wiederum mit uns einstimmig, daß Erfahrung und Nachdenken, oder mit Einem Worte, die Vernunft uns lehren müsse, was recht und unrecht sey; als wovon der Unterschied einzig und allein in der Nüzlichkeit und Schädlichkeit der Handlungen, nach allen ihren, uns erkennbaren, Folgen erwogen, bestehe. Das moralische Gefühl, als eine, von der Vernunft verschiedene Eigenschaft, leitet er nur daher, daß uns ausserdem das Recht und Unrecht nicht so afficiren würde, wie es thut, sondern wir bey aller Erkenntniß des Gemeinnüzigen oder Gemeinschädlichen der Handlungen gleichgültig bleiben würden. „Der vornehmste Grund unsers moralischen Beyfalls, schreibt er da, wo er sich besonders angelegen seyn lässet, seinen Begriff vom moralischen Gefühle deutlich vorzulegen, u) liegt in der Nüzlichkeit der Eigenschaften und Handlungen. Nothwendig muß also die Vernunft bey allen Untersuchungen dieser Art gebraucht werden. Denn sie allein nur kann uns die

u) Enquiry concerning the principles of morals. Append. I.

die Beziehungen der Gemüthseigenschaften und Handlungen lehren, und ihre vortheilhaften Folgen für die Gesellschaft, oder für denjenigen, der sie besizt und ausübt selbst ausfindig machen. — Aber obgleich die Vernunft bey den gehörigen Unterstüzungen und Vorerkenntnissen im Stande ist, die schädlichen oder nüzlichen Folgen der Handlungen und Eigenschaften zu zeigen; so ist sie doch allein nicht fähig, moralischen Beyfall oder Tadel hervorzubringen. Nüzlichkeit ist die Uebereinstimmung mit einem gewissen Entzweck; wäre dieser uns völlig gleichgültig, so würden die damit übereinstimmenden Mittel es auch seyn. Es ist ein **Empfindniß** nöthig, um dem, was nüzlich ist, den Vorzug zu verschaffen vor dem, was schädlich ist. Dieses Empfindniß kann kein anderes seyn, als dasjenige, welches uns theilnehmen machet am Glücke, und Elende des menschlichen Geschlechts; indem dies die Folgen sind, jenes von der Tugend und dieses vom Laster. Die Vernunft also macht uns die Folgen der Handlungen bekannt, das Wohlwollen (humanity) aber machet, daß wir diejenigen begehren, welche nüzlich und wohlthätig sind."

Ich habe mich darum bemühet, die Begriffe dieser berühmten Schriftsteller und eigentlichen Urheber der Lehre vom moralischen Gefühle so deutlich und ausführlich vorzulegen; weil ich gar oft angemerkt habe, wie sehr sie von denjenigen, die schon andere Begriffe mitbringen, und nicht mit genugsamer Aufmerksamkeit lesen, mißverstanden werden; und wie man um einiger, nicht aufs vorsichtigste bestimmter Aeußerungen willen, ihnen Meynungen beylegt, die den Hauptgrundsäzen ihres Systems, und ihren deutlichsten Erklärungen zuwider laufen.

Wo kömmt denn nun die Meynung her, daß das moralische Gefühl ein von der Vernunft unabhängiges, oder ihr wohl gar entgegengeseztes Vermögen, recht und unrecht zu erkennen, wäre; und von wem ist sie angenommen worden? Ich bin geneigt zu glauben, daß sie guten Theils aus den mißverstandenen Lehren der eben angezogenen englischen Weltweisen, und den verworrenen Beschreibungen anderer, die man sich davon hat machen lassen, entsprungen ist. Aber es können freylich auch übereilte Schlüsse aus den Beobachtungen über die Beschaffenheit und den Ursprung mancher Urtheile von dem, was recht und

und nicht recht ist, einige von selbst darauf geführt haben. Unter den Schriftstellern, die sich auf eine recht deutliche und bestimmte Art darüber erklärt haben, ist mir Robinet zuerst bekannt geworden; x) ein kühner, aber seichter Räsonneur, der paradoxe Meynungen anderer zusammenrafft, und sie auf die unüberlegteste Art übertreibt, ohne bey den Folgen, die er, eine aus der andern, zieht, eingedenk zu bleiben, was für einen Sinn und was für eine Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit die ersten Gründe derselben hatten. Nach Robinets Vorstellungen also y) empfinden wir den Unterschied zwischem dem, was recht und unrecht ist, wie wir den Unterschied

x) In einer der neulichen Abhandlungen über diese Materie werden etliche holländische Schriftsteller angeführt, die gleiche Vorstellungen vom moralischen Gefühl zu hegen scheinen. Ich kenne aber diese Schriftsteller weiter nicht, und will also nur auf die Abhandlung selbst verweisen. Es ist die vom Herrn Kolonius, und befindet sich mit in des Hn. Prof. Ehlers Fasciculo dissertationum philosoph. argum. Flensb. et Lips. 1775. 8.

y) de la Nature part. III. ch. II. IV. V.

zwischen dem Süßen und Bittern empfinden, ohne alle vorhergehende Reflexion. Daher wissen auch Kinder und Idioten, wenn sie unrecht thun. Es habe dieses Empfindungsvermögen nichts mit dem Verstande gemein. Unmittelbar zufolge der Organisation unsers Wesens werden uns die moralischen Unterschiede bekannt; zufolge eines sechsten Sinnes. Vermöge der Analogie der andern Sinne wären wir also auch berechtiget, für diesen moralischen Sinn ein eigenes Organ im Gehirn anzunehmen, auf welches die moralischen Eigenschaften wirkten; wenn wir gleich den Ort, wo dasselbe zu finden, nicht genau anzugeben, noch die Art und Weise, wie das Moralische darauf wirke, zu erklären wissen. Ich will noch eine Stelle mit völlig seinen eigenen Worten hersezen: „Quoique le moral ne s'entende, ni se voye, ni ne se goute; il se fera pourtant sentir par un sens different des autres, infiniment plus subtil, plus noble, plus parfait, & peut être tout à fait interieur; l'on n'en pourra jamais conclure autre chose, si non que le sens moral n'est ni le tact, ni le gou., ni l'ouie, ni l'oderat, ni la vue d'autant, que son objet n'est ni palpable, ni savourable, ni sonore,

ſonore, ni odorant, ni viſible; et *malgré tout cela le moral ſera une modalité ſenſible & auſſi ſenſible, que le doux & l'amer, que le blanc & le noir &c.* Die Gründlichkeit ſeiner Einſichten und der Beurtheilung, womit er ſeine vermeyntlichen Vorgänger geleſen hat, kann man aus der gleich darauf folgenden Stelle leicht ſchließen. De plus ce point eſſentiel, me paroit *deſormais tout à fait decidé.* L'on a très bien prouvé que les diſtinctions morales ne ſont pas du reſſort de l'entendement, qu'elles ne ſont pas des *aprehenſions* purement intellectuelles, mais, qu'elles ſont determinées *uniquement* par le ſentiment. Je ſouhaiterois, que le Lecteur eût bien lù & medité les deux Auteurs Anglois, que j'ai nommés ci deſſus, ſans quoi ce petit Traité, qui eſt comme la ſuite de leurs recherches, ne lui paroitra, qu'un paradoxe perpetuel.

§. 3.

Einige Gegner der Vorhergehenden.

Shaftesbury's Vorſtellungen von dem Verhältniſſe der menſchlichen Natur zur Tugend

mußten nothwendig den Theologen mißfallen; so wohl wegen des vortheilhaften Begriffes von der natürlichen Tüchtigkeit des Menschen zum Guten, den sie enthalten, als besonders auch wegen des Zweckes, auf den sie abzielten, die Wichtigkeit der Religion in Ansehung der Tugend und guten Sitten zu bestreiten. Aber auch bey denjenigen, die noch weniger Achtung für die Religion hatten, als er, bey den Anhängern des epikurschen oder cyrenaischen Systems, fand er Widerspruch. Unter diesen zeichnet sich bey gegenwärtiger Rücksicht **Mandeville** aus, der bekannte Verfasser der **Fabel von den Bienen**. Dieser Mann, der, was auch seine Absichten gewesen seyn mögen, sich es einmal zum Geschäfte gemacht hatte, alles, was andern vortreflich und ehrwürdig zu seyn schien, zu verkleinern und zu tadeln, hingegen die Gemeinnüzigkeit der lasterhaften Neigungen und ihrer Ausschweifungen zu beweisen, greift jene Begriffe von der Gutartigkeit der menschlichen Natur, und den damit verknüpften, und vom Lord zu einer der vornehmsten Folgen seines Systems gemachten Lehrsaz, daß die Lasterhaftigkeit den Menschen unglücklich mache, besonders in seinen Dialogen [z]) sehr scharf

z) S. Tome III. de la traduct. françoise à Londres 1740.

scharf an, und erklärt sie sowohl für ungegründete, träumerische Einbildungen, als auch für schädlich, und dem nöthigen Bestreben nach Weisheit hinderlich.

Auch der rechtschaffene Hutcheson, so angelegen er sich auch seyn ließ, das Ansehn der Religion bey seinem System zu sichern, wurde dennoch anstößig dadurch, daß er unabhängig von der Religion Tugend in der menschlichen Natur annahm, und vielleicht auch um der Folgen willen, die man, wider seine wahre Meynung, aus einigen Aeußerungen zog. Unter den Philosophen fand er jedoch vielen Beyfall, zuerst in seinem Vaterlande, bald aber auch unter uns. Einer der ersten aber, die sich ihm mit Nachdruck widersezt haben, ist Basedow. [a]) Seine Bemerkungen sind sehr gründlich und lehrreich. Aber Hutchesons Meynung ist doch nicht aus dem zuträglichsten Gesichtspunkte dabey vorgestellt, und trifft daher manches, was dagegen gesagt wird, nicht sowohl sie selbst, als nur Mißdeutungen und Mißbrauch derselben.

Nach

a) S. Philalethie Th. I. §. 31.

Nach der Vorstellung, die dieser Gegner der Hutchesonschen Meynungen machet, könnte es wohl manchem so vorkommen, als ob er die Entscheidung dessen, was recht sey einem Instinkte und nicht der Vernunft überlassen wissen wollte.

Einen neuen Abschnitt in der Geschichte dieser Lehre kann man bey dem vortreflichen Schriftsteller Adam Smith machen. Er hat die verschiedenen Systeme über die Gründe der Tugend und die Erkenntniß des Rechts mit Sorgfalt und Unpartheylichkeit studiert, und indem er das Wahre, das sie alle haben, von den Vernachläßigungen und Vorstellungen bey der Ausführung scharfsinnig unterscheidet, eine Mittelstraße zwischen den Abweichungen derselben ausgefunden, welche die Schwierigkeiten auf allen Seiten ungemein vermindert. Ob ich gleich weder zuerst von ihm in die Bahn eingeleitet worden bin, noch mit ihm überall genau zusammen treffe; so ist mir doch sein Buch b) zur Bestätigung

b) Theory of moral sentiments. Es ist vom Herrn Pastor Rautenberg eine vortrefliche Uebersetzung desselben gemacht worden.

tigung und Aufklärung meiner eigenen Bemerkungen über die Sympathie, als den vornehmsten Grund der moralischen Gefühle, sehr nützlich gewesen. Das eigene seines Systems läßt sich mit wenigem nicht zergliedern; und die Uebereinstimmung desselben mit dem meinigen, oder die Abweichungen beyder von einander will ich andern, wenn es der Mühe werth scheinen sollte, zu beurtheilen überlassen.

Dritter Abschnitt.

Untersuchung des wahren Wesens und der Gründe des moralischen Gefühls, nebst einigen theoretischen und praktischen Folgen.

Erste Abtheilung.

Das moralische Gefühl, als der Grund des moralischen Beyfalls betrachtet.

§. 1.

Ob das Wohlgefallen an der Tugend blos vom Eigennuze herkomme?

Es kommt bey der Frage vom moralischen Gefühl auf zween Hauptpunkte an, wie wir gesehen haben; nämlich auf den Ursprung der Erkenntniß dessen, was moralisch gut, oder recht ist, und auf den Grund des Beyfalls, den wir der Tugend geben, oder des natürlichen Wohlgefallens, so wir an rechtschaffenen Handlungen

und Karakteren haben. Wenn dieser Beyfall aus einer eigenen, einfachen Empfindung einer eigenen Schönheit, oder einer andern besondern Beschaffenheit rechtschaffener Karaktere und Handlungen herkäme, wie einige Vertheidiger des moralischen Gefühls dafür halten: so wäre dies schon ein Grund zur Behauptung, daß die Untersuchung dessen, was recht und unrecht ist, der Empfindung, wenn auch nicht ganz allein, und ausschließungsweise, dennoch einigermaßen zugeschrieben werden könne. Es wird also gut seyn, wenn wir zuerst die Gründe dieses Beyfalls, oder dieses Wohlgefallens untersuchen.

Hier muß nun zuerst die Meynung, daß der **Eigennuz**, oder überhaupt die **Vorstellung seiner eignen Vollkommenheiten und Vortheile** den völligen lezten Grund jenes Wohlgefallens, und der daraus entspringenden Triebe und Handlungen in sich fasse, beurtheilet werden. Hätten die Gegner dieser von den **Cyrenaikern** und **Epikureern** behaupteten Meynung auf den **kontradiktorisch** entgegengesezten Saz sich eingeschränkt, und daß der Eigennuz nicht der **einzige** und **beständige** Grund dieser Willensäußerungen sey, zu erweisen gesucht: so würden sie eine gute

Sache gehabt haben. Aber diese Mäßigung beym Widerspruche scheint den Menschen gar schwer zu seyn, und wurde auch hier von den wenigsten beobachtet. Gänzlich sollte von dem moralischen Vergnügen und Beyfalle ausgeschlossen seyn, nicht nur die Vorstellung des eignen Vortheils, sondern selbst die Vorstellung des Vergnügens, so mit der Erfüllung seiner Pflichten, mit der Verrichtung wohlthätiger, gemeinnüziger Handlungen sich verknüpfet. *) So hat man also die besten Handlungen geschwächt, indem man zu viel damit beweisen wollte, und dem Gegner Waffen in die Hände gegeben, weil man ihm nicht Gerechtigkeit widerfahren ließ. Wir wollen izt sehen, wie diese Gründe vorgetragen worden sind, und zwar von den alten Philosophen, die in der That nichts Wesentliches dabey übergangen haben.

Wenn die Tugend nicht ein besonderes und unabhängiges Interesse für den Menschen hätte, wenn sie nur um anderer Dinge willen, als nüzlich, in Absicht derselben geschäzt würde, sagten sie

*) S. Hutchesons Untersuchung unserer Begriffe Abh. II. Abschn. II. §. V.

sie erstlich: so würde es den Menschen an sich wenigstens gleichgültig seyn, ob sie durch rechtmäßige, oder unrechtmäßige Wege diese andern Dinge erlangten. Aber ist auch je ein Geiziger, oder irgend ein von Leidenschaften auch noch so sehr beherrschter Mensch so gesinnt gewesen? Ist je einer gefunden worden, der nicht viel lieber auf eine rechtmäßige Weise, wenn es ihm eben so leicht möglich gewesen wäre, das, wornach er strebte, hätte haben wollen, als durch Schandthaten — wenn er auch vor aller Strafe vollkommen gesichert war? — Wenn ferner nicht das Laster an sich abscheulich wäre, was würde die Menschen hindern, daß sie nicht im Dunkeln, und in der Einsamkeit alles für erlaubt hielten, und sich keiner Sache mehr schämten? Wenn dies aber nicht möglich ist, was anders kann die Ursache davon seyn, als die innere unabhängige Häßlichkeit des Lasters. *)

Und warum sind wir genöthiget, Tugend und rechtschaffene Handlungen an andern hochzuschäzen, und über schlechte Sitten und unerlaubte Thaten uns zu ärgern, wenn uns gleich

*) Cicero Fin. III. 11.

weder Vortheil, noch Nachtheil daraus erwächst? Wem ekelt nicht vor einem geilen Wollüstling? Wer haßt nicht einen frechen Jüngling, und wer freuet sich nicht über einen gesezten und bescheidenen jungen Menschen, wann er ihm auch im geringsten nichts angeht? Wer ist dem Pullus Numitor, dem Verräther nicht gram, obgleich seine Verrätherey unserer Republik Vortheil brachte? Wer erhebt nicht den Kodrus, den Retter seiner Stadt? — Wer liebt nicht noch izt den Aristides? Wissen wir nicht, wie sehr es uns rührt, wenn wir Proben der Treue, der Freundschaft, der Großmuth erzählen hören oder beschrieben lesen? — Wenn jemand nicht nur ohne eigennüzige Absichten recht thut, sondern wider seine Vortheile der Pflicht getreu ist; wer billiget, wer lobt diese Denkungsart nicht? — Es wird unmöglich seyn, uns zu überreden, daß da etwas anders auf uns wirke, als die Vorstellung der Rechtschaffenheit. *).

3) Wenn wir auch nicht rechtschaffen handeln aus Liebe zum Recht, wenn wir es nur um unsers Nuzens willen thun: so sind wir li-

*) Cicero Fin. V. 22.

stig, rechtschaffen sind wir nicht. Wenn die Tugend für sich keinen Werth hat, wenn es nur auf Vortheile dabey angesehen ist: so giebt es keine Tugend, was man Tugend nennt, ist weiter nichts als Verschlagenheit. Denn gerade um so viel weniger ist ein Mensch rechtschaffen, um wie viel mehr er auf seine Vortheile sieht bey allem, was er thut.

4) Und wenn denn die Tugend an sich keinen Werth hätte, wenn etwas anders besser wäre, als sie, und ihr erst einen Werth mittheilte: was in der Welt wäre denn nun dieses Bessere? Gold also etwa? oder Ehrenstellen? oder Schönheit? oder Gesundheit? oder, was am schändlichsten zu sagen ist, Wollust? Aber in Verachtung dieser Dinge, oder doch im Vermögen ihrer zu entbehren, zeigt sich gerade die Tugend am meisten. *)

5) Es ist aber auch gar nicht zu verwundern, daß wir die Tugend lieben ohne Absicht auf Vortheile, und ehe wir noch den Nuzen, den sie wirklich hat, einsehen; da es ja noch viele

*) De Legib. I, 15-19.

andre Dinge gibt, zu denen uns die Natur antreibt, wenn wir auch gleich vom Nuzen derselben noch nichts wissen, oder es uns nicht darum zu thun ist. So sucht das Kind schon seine Nahrung, und bewegt seine Glieder, ohne die nüzlichen Erfolge davon zu verstehen, und zur Absicht zu haben. So ist es gewiß auch nicht um des Nuzens willen, daß wir an einer regelmäßigen Gestalt des Körpers Gefallen haben, und daß wir alle Gliedmaßen desselben in ihrer natürlichen Vollkommenheit zu erhalten suchen, und oft die schmerzhaftesten Kuren darum aushalten, wenn wir in Ansehung des Gebrauchs derselben auch gar nichts gewinnen; sondern es ist blos das Gefallen an Schönheit und Vollkommenheit, das uns dazu antreibt. Und eben dieses ist die Ursache, warum wir beym Gange, bey den Stellungen und Geberden, einiges als anständig und schicklich so gerne sehen, und dasjenige, was der Natur zuwider ist, nicht ausstehen können. *)

6) Nichts aber beweiset mehr, daß unsere Natur zu dem, was innerlich gut, und vortreff-

lich

*) Cicero Fin. V. 17.

lich ist, ohne Rücksicht auf die äußerlichen Vortheile, getrieben werde, als die Ehrliebe und Wißbegierde. Denn wie könnten bey den Bemühungen um Wissenschaft äußerliche Vortheile die Absicht seyn, da nichts gewöhnlicher ist, als daß die Sorge für die Gesundheit, und für das Hauswesen darüber aufgegeben, und keine Mühe und Verdruß gescheuet wird, um diesem Triebe zur Erkenntniß folgen zu können? Und zeigt sich nicht derselbe schon in der Kindheit? Muß man nicht oft Strenge gebrauchen, um sich der beschwerlichen Fragen und der Neugierde der Kinder zu entschlagen? *) Unmöglich kann es die Vorstellung des Nuzens seyn, die eine so gewaltige, und so frühe Begierde nach Wissenschaft hervorbringt. Nicht anders können wir auch von der Ehrbegierde urtheilen. Seht abermals auf die Kinder, bey denen die Natur am sichersten sich erkennen läßt. Seht, wie sie bey ihren Spielen sich bemühen, den Sieg davonzutragen! Seht, wie sie jauchzen, wenn sie etwas am besten gemacht haben! Wie sie sich schämen, wenn sie ungeschickt gewesen sind! Wie sie sich ereifern, wenn ihnen mit Unrecht Vorwürfe

*) l. c. Cap. 18.

würfe gemacht werden! Wie begierig sie nach Lob sind! Wie sauer lassen sie sichs nicht werden, um ihre Kameraden zu übertreffen! Kaum kann im männlichen Alter, wo der rechtschaffenste allemal der ehrliebendste ist, dieser Trieb stärker sich zeigen.

Wer in diesen Bemerkungen keinen Grund findet zur Behauptung, daß keinesweges die Vorstellung unsers Nuzens die einzige und beständige Triebfeder unserer Gemüthsbewegungen und Handlungen sey, der muß fürwahr blödsinnig, oder durch vorgefaßte Meynungen verblendet seyn. Aber daß dies gar keinen Einfluß habe auf die eben untersuchten, und auf andere ähnliche Neigungen; daß nicht dieselbe gewisse Antriebe zuerst hauptsächlich erregt haben könne, welche, wenn vermöge der hervorgebrachten Dispositionen einmal Gewohnheit und Fertigkeit da waren, hernach wirkten, ohne daß jene ersten Reize mehr nöthig waren, oder doch ohne, daß sie deutlich überdacht, oder nur wahrgenommen zu werden brauchten; dieß wird auch keiner zugeben, der die menschliche Seele, und die Folge ihrer Zustände gehörig beobachtet hat. Und darinn besteht das Wahre, was die Einwürfe

würfe gegen den bisher untersuchten Saz in sich enthalten. Es ist nämlich durch das Beyspiel vieler Neigungen, und insbesondere, wie oben schon angeführt worden ist, des Geizes hinlänglich bewiesen, daß die Gewohnheit Begierden weit über das Ziel der ersten Beweggründe hinaustreiben, daß sie dieselben zulezt ganz vergessen machen könne. So könnte also auch die Begierde nach Lob und nach Wissenschaft ausschweifend und zweckwidrig werden, wenn gleich die Vortheile, von denen der Unterricht anderer, und die eigne Erfahrung uns versicherte, sie zuerst erweckt hätten. Daß Vorstellungen in unserm Gemüthe wirken können, ohne von einander unterschieden und einzeln bemerkt zu werden, ist eben so ausgemacht. Endlich muß man auch, wenn vom Nuzen der Tugend die Rede ist, nicht blos an diejenigen Vortheile, die sie in diesem Leben bringt, sondern auch an die Hoffnungen denken, die uns fürs andere Leben von ihr gemacht werden, und an die Furcht vor allen den schrecklichen zeitlichen und ewigen Folgen des Lasters, womit unser Gemüth so frühe erfüllt wird, und wovon die kühnste Vernunft sich doch nie so ganz frey machen kann.

§. 2.

Aufsuchung aller Gründe, wodurch dasselbige erweckt, und unterhalten wird.

Es ist also gewiß, daß aus der Vorstellung des Nuzens eben so wenig das Wohlgefallen an der Tugend sich völlig erklären lasse, als von den Gründen desselben der Einfluß dieser Vorstellung völlig ausgeschlossen werden kann. Es ist daher eine noch viel genauere Untersuchung nöthig, um die Frage zu beantworten, ob der Reiz der Tugend von einer ihr eigenthümlichen Art von Schönheit hauptsächlich, oder doch zum Theil herkomme? Oder ob derselbe nur auf einer gewissen Zusammenkunft und Vermischung anderer, einzeln auch dem, was nicht Tugend ist, zukommender, und unsern Willen reizender Eigenschaften beruhe? Daß nun dergleichen Eigenschaften sich bey der Tugend finden, und in der Vorstellung rechtschaffener Gesinnungen und Handlungen auf uns wirken, kann eben so wenig mit Grunde geleugnet werden, als daß die Tugend gemeinnüzig ist, und daß die Vorstellung ihres Nuzens zu den Gründen des Beyfalls, den sie erhält, mit gehöre.

1) Die Tugend hat erstlich den Reiz der **Wahrheit und Uebereinstimmung.** Sie besteht ja in der Uebereinstimmung mit der Natur, mit dem Wesen, und den unveränderlichen Verhältnissen der Dinge; in der beständigen Uebereinstimmung des ganzen Verhaltens mit den unveränderlichen Grundtrieben, und den daraus entstehenden lezten Zwecken. Der Lasterhafte irret sich, er betrügt sich, er ist ein Thor, sehr oft schon bey der Berechnung der Vortheile dieses Lebens, allemal aber, wenn vorausgesezt werden darf, daß noch ein anderes Leben auf uns warte, und ein weises, gütiges Wesen die Schicksale der Menschen ordnet; fast immer ist er mit sich selbst im Streit und Widerspruch. Wahrheit aber und Uebereinstimmung sind der Natur unsers Geistes angemessene Vorstellungen. Wahrheit läst sich denken, der Geist fühlt dabey seine Kraft. Irrthum und Widerspruch sind Vorstellungen, die nicht mit einander bestehen, nicht zusammen gedacht werden können, so bald sie zum Vorschein kommen; sie zerreissen gleichsam die Werkzeuge des Denkens durch konträre Bestrebungen; die Seele muß sie von sich zu entfernen suchen, und Mißfallen an ihnen haben. Es ist wohl wahr, daß die natürliche Liebe zur Wahr-

heit

heit beym Menschen so groß nicht ist, daß sie nicht vielen andern Neigungen in so fern nachstehen müste, daß ein, diesen Neigungen schmeichelnder Irrthum, wenn er nur einigen Schein der Wahrheit an sich hat — den muß er aber doch haben — gerne angenommen, und die genauere Erforschung der Wahrheit vermieden würde. Auch ist gewiß, daß nicht in allen Fällen die Liebe zur Wahrheit ganz rein und uneigennüzig ist, daß, wenn Illusion und Träume dauerhaft, wenn die Irrthümer nicht schädlich wären, man sich nicht immer, so wie nun geschieht, die Mühe geben würde, sich vor den leztern zu bewahren, und die erste zu erreichen. Bey alle dem aber bleibt doch ausgemacht, daß Wahrheit und Uebereinstimmung an sich unserm Geiste angemessener und erfreulicher sind, als widersprechende Verknüpfungen, und daß also durch jene ein Gegenstand reizend werden kann, die Tugend es werden muß.

2) Die Tugend hat ferner den Reiz des Großen und Erhabenen. Kraft ist ihr Name. Den Mann der Tugend fesselt kein einzelner Gegenstand. Sein Blick durchdringt die Zukunft, und seine Absichten umfassen die Welt.

Könige herrschen über ihn nicht. Seht sein Bild im unbeweglichen Fels, oder seht es vielmehr an Sokrates, wie er, nach der verlornen Schlacht, der lezte auf der Flucht, seinen verwundeten Freund auf dem Rücken trägt, und so ruhig, als ob er allein wäre, seinen Weg fortsezet, mit seinem Blick hier den Seinigen Trost einflößet, und dort dem verfolgenden Feinde den Muth benimmt, ihn anzugreifen. Oder, wie er, seine Lehren vom bessern Leben zu versiegeln, und das Ansehn der Geseze zu erhalten, den unverdienten Giftbecher lächelnd aus der Hand des zitternden Gerichtsdieners nimmt und ausleeret. Auch jene sanfte weibliche Tugend der Geduld, auf deren Antliz die halb verwischte Thräne euer Mitleiden noch rührt, ist groß und erhaben, auf sandigem Boden bestünde sie nicht *). Aber die

*) Warum seze ich nicht lieber die ganze vortreffliche Stelle her, aus der mir einige Züge vorschwebten. „Schöne Seele, die du schon lange alles ertragen hast, was nur der feinern Empfindung ekeln, das zarte Gefühl schmerzen, und das empfindliche Herz durchboren kann: fürwahr, du gehörest zu der hohen Gattung, gegen welche Hochachtung ein Tribut, und Liebe ein Ruhm

die Seele des Lasterhaften ist klein und schwach. Nur sich kann er lieben, nur für sich besorgt seyn: und auch da sieht er nur auf das, was vor seinen Füssen liegt. Oder wenn er auch einsieht, was gut ist, so ist seine Seele zu schwach, um einen ernsten Vorsaz zu fassen, zu ohnmächtig, um ihn auszuführen. Die erste Gefahr erschreckt ihn, der leichtsinnigste Spott macht ihn scheu; er unterliegt jedem sinnlichen Geiz; er ist ein elender Sklave niedriger Begierden und Leidenschaften.

Doch nicht immer ist das Laster so klein: es hat Ungerechte gegeben, Menschenpeiniger, Geisseln der Welt, deren Anschläge groß waren, deren Thaten nicht nur glänzten, sondern in Erstaunen sezten. Ob also gleich die Tugend über alles andre groß und erhaben ist: so kann doch auch etwas groß scheinen, und mit Bewunderung

Ruhm ist. Denn verehrungswürdiger giebt es nichts, als die Gelassenheit, welche aus richtigem und bitterm Nachdenken endlich gewirkt wird; und liebenswürdiger nichts, als das weiche und ruhige Antliz, auf dem die halbverwischte Thräne ein Zeichen der sanften Seele ist." Abbt vom Verdienste. S. 77.

rung uns erfüllen, was nicht recht, nicht gut ist. Größe und Erhabenheit ist nicht dem Wesen, sondern nur dem Grade nach der Tugend eigen, und nicht so wohl bey einzelnen Thaten, als im ganzen Verhalten zu ihrem Vortheile sichtbar.

Wenn sie uns aber doch gemeinschaftlich mit andern Dingen rührt, welche Triebfeder trifft sie denn? Ist dies selbst ein lezter Grund des Wohlgefallens an einer Sache, daß sie etwas Großes hat? Oder wirken auch beym Großen die angeknüpften Vorstellungen von Vortheilen? Mehr läßt sich vom Großen erwarten, als vom Kleinen; was viele Kraft hat, kann vieles wirken, und, wenn es Wohlwollen zugleich hat, viel nuzen? — Freylich mögen also wohl auch, wann wir dem Großen mehr Achtung erweisen, die Vorstellungen des Nüzlichen bisweilen mit wirken. Aber keinesweges sind sie es allein, wodurch Größe und Erhabenheit uns an sich ziehen; sondern was unser Herz erfüllet, unsere Empfindungen erweitert und verstärkt, ist an sich selbst uns willkommener, als was uns leer und gefühllos lässet. Dieß ist eine Bemerkung, die bey der Zergliederung der Zustände und Neigungen des menschlichen Gemüthes häufig gemacht werden kann.

Aber

Aber wir werden gleich noch mehrere Gründe dieses Wohlgefallens am Großen entdecken, wenn wir eine Eigenschaft der Seele näher betrachten, die an der Empfehlung der Tugend, und an der Gründung des moralischen Gefühls so vorzüglich vielen Antheil hat. Dies ist die Sympathie.

3) Die Sympathie macht, daß wir nicht ungerührt bleiben können, wenn wir die innern Zustände, Gesinnungen und Gefühle anderer uns lebhaft vorstellen; es sey, daß wir diese Personen wirklich vor uns sehen, oder daß uns ihre Eigenschaften und Zustand nur geschildert werden. Wir werden gewissermaßen in dieselben Zustände und Empfindungen versezt, die wir bey ihnen gewahr werden, oder uns vorstellen. Freude und Entsezen, Furcht und Heiterkeit, Zweifel und Glaube, Ruhe und Begeisterung, und fast alle Gemüthsbewegungen können durch diesen Weg der Mittheilung in uns erweckt werden; oft sehr plözlich und augenblicklich, oft bis zu einem so hohen Grade, daß fast aller Unterschied von der ursprünglich eigenen Empfindung sich verliert. Dies ist die Gewalt der Imagination und der Ideenverknüpfung. Fast scheint es mehr als

Ima-

Imagination und Ideenverknüpfung zu seyn, was diese oft so unwillkührliche, und sonderbare Wirkungen hervorbringt. Fast scheint es, daß eben so mechanisch fremde Empfindungen in uns übergehen, als eine tönende Saite gleiche Schwingungen in gleichartigen Saiten hervorbringt. Es kann wohl die Reflexion die also erregten Gefühle stärken und schwächen, es kann die Rücksicht auf uns und unser Interesse uns geneigt machen, ihnen uns zu überlassen, und sie zu unterhalten. Aber dies ist nur selten der Fall, und gewiß nicht der erste und stärkste Grund dieser Theilnehmung an dem Zustande der Empfindungen anderer.

Es hat aber die Sympathie einen dreyfachen Einfluß auf unser Wohlgefallen oder Mißfallen an andrer Handlungen und Gesinnungen. **Einmal** darum, weil es uns nicht gleichgültig ist, ob wir Uebereinstimmung, oder Disharmonie zwischen uns und andern gewahr werden. Die Abweichungen der Grundsäze und Empfindungsarten anderer von den unsrigen kann schon bey der kalten Gewahrnehmung des Verstandes uns unangenehm seyn, in so fern eine stillschweigende Mißbilligung des unsrigen, oder ein Zweifel

gegen die Richtigkeit derselben darinne liegt; da die Uebereinstimmung hingegen als eine Versicherung ihres Beyfalls, oder der Richtigkeit unserer Denkart uns angenehm ist. Wenn aber dasjenige, was wir an andern entdecken, noch stärkern Eindruck auf uns macht, und bis zum Mitgefühl uns rühren will: so muß uns noch weit mehr die Harmonie mit unserm eigenen Karakter und Zustande angenehm, die Verschiedenheit aber zuwider seyn. So kann der Traurige den Fröhlichen eben so wenig gut vertragen, als der Fröhliche den Traurigen. Und so muß also auch aus diesem Grunde dem Tugendhaften Freude zufließen, wenn er Zeuge ist einer edlen That, wenn er eine erhabene fromme Seele entdeckt. Aber die Sympathie erweckt uns bey der Betrachtung des Guten, Großen und Erhabenen auch dadurch Wohlgefallen und oft entzückende Begeisterung, daß wir durch die lebhafte Vorstellung und Theilnehmung dergestalt in die Stelle des andern, und in seine Art und Kraft versezt werden, daß wir selbst so gut, so erhaben zu seyn, so zu empfinden und zu handeln, oder wenigstens so handeln zu können uns scheinen. In der That fühlen wir uns alsdenn stärker, unsere Lebensgeister sind in Bewegung, die Triebfedern

sind gereizt, unser Herz schlägt vor Begierde und Empfindung. Müssen wir uns nicht gefallen in diesem Zustande, und muß uns nicht dasjenige gefallen, was uns darein versezt, wenn anders das Gefühl von Kraft und Vollkommenheit uns angenehm ist? Und wenn wir, wie Home sagt, eben sowohl mit dem Sinkenden niedersinken, als wir mit dem Steigenden uns erheben: muß uns nicht das Sinkende, das Schwache, das Niedrigliegende verhaßt seyn, wenn es uns mit sich in den Staub fortziehen will, und unsere Brust verengt? Endlich aber, und vielleicht auf die mehresten Menschen am stärksten wirken Karaktere und Handlungen mittelst der Sympathie dadurch, daß wir auch an den Folgen derselben, an dem Guten und Bösen, was wir sehen, oder uns vorstellen, das andern daraus entsteht, vermöge derselben Antheil nehmen müssen. So theilt sich das Wohlwollen der Dankbarkeit gegen den Wohlthäter, und der gerechte Schmerz der beleidigten Unschuld uns mit; so wird der Unbarmherzige ein Gegenstand unsers Hasses, und der liebreiche Menschenfreund in der Geschichte der ältesten Zeiten wird der Gegenstand unserer innigsten Liebe und Verehrung. Es mag seyn, daß die Selbstliebe uns einigermaßen dazu

antreibt; aber Räsonnement aus der Luft ist es, ohne alle Achtung auf das wahre Gefühl, wenn man behaupten will, daß dies alles lauter Kunst, lauter Triebwerk des feinern Eigennuzes sey. Und ja auch an den nüzlichen oder schädlichen Folgen, die für den Handelnden selbst etwas hat, nehmen wir Antheil. Wir freuen, wir betrüben, wir schämen uns für ihn. Der Verdruß, den seine Unart ihm bringen wird, geht uns zu Herzen, wenn uns auch weiter nichts dadurch abgeht; und die Freuden, die wir ihm entgegen kommen sehen, machen uns gutes Muthes. Diesen ganzen Artikel von der Sympathie muß man bey Shmith weiter ausgeführt lesen.

4) Wenn man nun diese angezeigten Ursachen, warum wir Wohlgefallen an der Tugend haben, zusammen nimmt, und, was zuerst angezeiget worden ist, nämlich, daß die Vorstellungen vom Schönen, Guten und Nüzlichen mit der Vorstellung von der Tugend, so mannichfaltig, und so genau verknüpft worden sind: so, glaube ich, findet sich bey dem Vergnügen an der moralischen Vollkommenheit anderer, gar nichts mehr, was nicht als eine natürliche Wirkung davon hinlänglich begriffen werden könnte. Und

ich glaube auch, daß der vortreffliche Sbmith Recht hat zu sagen*), daß wenn es noch ein besonderes, von demjenigen, was aus den angezeigten Gründen entstehen kann, verschiedenes moralisches Gefühl gäbe, dasselbe sich doch bisweilen allein zeigen müste, so wie alle andere Gemüthsbewegungen von besonderer Art, Zorn und Furcht, und Freude, u. s. w. wenn sie sich oft vermischen, oft auch allein empfunden werden.

Aber dies lässet sich allerdings noch sagen, daß einige Pflichten, so besonders mit der Natur übereinstimmen, und die entgegengesezten Laster und Unarten so etwas besonders unschickliches, und mit der Natur streitendes haben, daß sie auch ohne alle weitere Rücksicht und Ideenverknüpfung Widerwillen erregen können. Der Gang und die Geberden des Betrunkenen sind dem Knaben lächerlich, und dem noch mehr an die Natur gewöhnten, und mit den Begriffen vom Schönen und Schicklichen erfüllten Manne abscheulich. Die mehresten Leidenschaften verunstalten und beleidigen das Gefühl des physisch Guten und Schönen.

*) S. Theory part. VI. Sect. III.

5) Was nun endlich den Beyfall, den man seinen eigenen Gesinnungen und Handlungen giebt, und das Vergnügen an denselben anbelangt; so werden die Gründe davon nicht mehr schwer zu entdecken seyn. Die vorhergehenden sind dabey nicht ausgeschlossen. Wie die Sympathie andere mit uns vereint; so kann die Reflexion machen, daß wir uns selbst ein Gegenstand der Beurtheilung, der Werthschäzung oder Verachtung werden. Die Wahrheit behauptet auch da ihre Rechte, und die Gewalt, die sie über unsern Geist hat. Aber die Rücksicht auf unsere Vortheile, die Furcht und die Hoffnung thun hier wohl das meiste. Wenn ich dieses sage: so ist klar, daß ich es nicht von den **nächsten**, nicht von den zeitlichen Folgen allein verstehe, daß ich auch an die **mittelbaren** und **entferntesten** Folgen dabey denke, wovon die Vorstellungen nach der angenommenen Denkungsart und Ideenverknüpfung nur irgend erregt werden können. Und nach dieser Erklärung kann ich auch den Trieb der Ehre nicht völlig mehr als einen eigenen Grund angeben. Denn wer lernt es nicht, wer erkennt und erfährt es nicht, daß das Glück und die Zufriedenheit unsers Lebens von der Liebe und Achtung anderer — ich will nicht bestimmen

wie

wie weit — abhängen? Und darum ist denn eben Recht- und Uebel- verhalten, —— wenn es gleich nicht so seyn sollte — bey den mehresten Menschen doch wirklich von den Gesinnungen anderer um deren Lob oder Tadel es ihnen zu thun ist, so sehr abhängig. Doch es sind auch hier wieder der Gründe mehr, und die Art, wie sie zusammen wirken können, mannichfaltiger, als es bey einzelnen flüchtigen Beobachtungen nicht scheint. Die Ehre ist einer der vornehmsten Beweggründe, uns zu unsern Pflichten anzutreiben; und — auf der andern Seite ist es auch Pflicht, sich um Ehre zu bewerben, Pflicht, sowohl in Rücksicht auf das, was wir andern, als auch das, was wir uns schuldig sind. Ist es denn erlaubt, bey der Erklärung der Neigungen, so im Zirkel herumzugehen? Kann die Wirkung wiederum die Ursache seyn von dem, was sie hervorbringt? — So ist es hier nicht; sondern die Neigungen wirken nur wechselseitig auf einander, und können es thun, da eine jede auf mehrern Gründen beruhet. In Ansehung des Triebes der Ehre können wir dieses noch auf eine andre Art bemerken. Es ist gewiß, daß es uns um den Beyfall andrer Menschen auch darum zu thun ist, weil wir von Natur gesellig sind;

einer der Gründe aber, die uns gesellig machen; ist das Bedürfniß des Beyfalls, das Vergnügen, so uns Lob und Bewunderung bringen. Und ganz allein von den Vorstellungen der Nüzlichkeit der Ehre kömmt dieses Vergnügen auch nicht her; sondern die Billigung und Werthschäzung, die uns andre bezeugen, gefallen uns auch als ein Wiederschein unserer Vollkommenheit und Tüchtigkeit, als Zeichen und Bestätigung derselben. Dieses Beyspiel des Triebes der Ehre kann allein schon die labyrinthischen Verpflichtungen der Willenstriebe beweisen. Um nun aber auf unsern Hauptpunkt zurück zu kehren; so kömmt also das Wohlgefallen, so wir an unserer eigenen moralischen Vollkommenheit haben, erstlich von den unzähligen in unbestimmlich vielen Arten mit der Vorstellung derselben verknüpfter Vorstellungen von zeitlichen und ewigen, äußerlichen und innerlichen Vortheilen unmittelbar her; dann von der Ehrliebe, wovon aber die Triebfedern zum Theil wieder auf den vorigen Grund hingehen; endlich aber von der Bestimmung unsers Geistes, die Wahrheit dem Irrthume, die Uebereinstimmung und Regelmäßigkeit dem Widerspruche und der Unordnung, das Große und Erhabene dem Kleinen und Niedrigen vorzuziehen. In so fern

 wir

wir unsere Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten im Verhältnisse zu den Gesinnungen und Absichten anderer ansehen, thut auch die Sympathie das Ihrige, und überhaupt die Imagination dadurch, daß sie sich selbst zu allen möglichen umschaffen kann. Ist es zu verwundern, wenn dem Menschen der Beyfall seines eigenen Herzens mehr als alles andre ist? Der Beyfall der Welt, und Nachwelt, und Gottes selbst ist darinnen enthalten.

§. 3.

Bestätigung des Vorhergehenden, und Hebung einiger Zweifel.

Wenn nicht nur bey der Gegenwart und Wirksamkeit eines Dinges etwas geschieht, sondern auch beym Abgange oder der Entkräftung desselben im gleichen Verhältniß unterbleibt: so fehlet nichts mehr zum vollständigen Erweise des Grundes der Sache. Und so wird es sich, in Ansehung der gegenwärtigen Untersuchung, finden. Man betrachte nur diejenigen Menschen, bey welchen die angezeigten Gründe des moralischen Wohlgefallens und Mißfallens geschwächt sind, oder, wenn es möglich ist, ganz fehlen; und

sehe, in welchem Grade dieses selbst weg, oder noch vorhanden ist? Da sich in keinem Menschen ein solches Verderbniß der Natur findet, daß nebst der Religion, auch alle Art von Sympathie ausgerottet, und gegen allen Eindruck des wahren Regelmäßigen und Großen derselbe fühllos ist, und völlig gleichgültig gegen Lob und Tadel aller Menschen, und so ganz unachtsam auf die gewissen und wahrscheinlichen entfernten Folgen der Handlungen in diesem Leben; und da auch im rohesten Stande der Natur, oder vielmehr der Wildheit, vermöge der Empfindung des physisch Guten, und der Sympathie, einige von diesen Gründen des moralischen Gefühls schon da sind: so ist es freylich nicht möglich, daß sich bey einem Menschen der völlige Mangel desselben, die völligste Gleichgültigkeit gegen die moralischen Unterschiede der Handlungen und Karaktere finde. Aber es ist doch genug, daß vermöge der Erfahrung, wie diese Gründe einzeln fehlen, also auch der Vollständigkeit und Stärke des moralischen Gefühls so viel abgeht, daß sich auf eine völlige Abhängigkeit desselben von diesen Gründen zusammengenommen, sicher schließen läßt; und daß, wenn sie zusammen sehr schwach sind, bey demselben Menschen auch das moralische Gefühl über-

überhaupt nur schwach angetroffen wird. Die innern Sinne sind nicht bey allen Menschen gleich empfindsam, entweder von Natur, oder wegen der Uebung, die Imagination nicht gleich lebhaft, die Organen nicht gleich reizbar. Daher wirket auch die Sympathie nicht gleich stark bey allen überhaupt, oder nicht in Ansehung der verschiedenen Arten von Gemüthsbewegungen, und Zuständen. Aber macht dies nicht große Unterschiede in Ansehung des moralischen Gefühls? Wenn auch die in der Art, oder Stärke des sympathetischen Gefühls verschiedenen Karaktere beyde in gleichem Grade rechtschaffen sind — die guten Menschen können verschieden seyn, da doch keiner vollkommen gut ist — so sind sie es doch gewiß nicht auf gleiche Weise. Zwar nicht grausam, aber strenge gerecht; rigidus seruator honesti wird vielleicht der eine seyn, Schwachheiten und Laster mit gleichem Mißfallen ansehen; dem, der Hülfe bey ihm sucht, keine Thräne des Mitleidens weinen; aber sich auch des nöthigen berauben, um ihm zu helfen, auch das Leben für ihn wagen; dem sich unterwerfen, dem Feind alles, dem Stolzen nichts verzeihen. Der andere wird Gewalt genug über sich haben, um alles für die Tugend zu leiden; aber nicht

Muth genug, um alles für sie zu thun. Den einen wird sein lebhaftes sympathetisches Gefühl munter und wirksam erhalten, andern Freude zu machen; aber er vernimmt ungern Klagen, und ist ungern Zeuge fremder Qual, weil er zu viel dabey leidet; wenn er nicht gleich helfen kann, so flieht er, um trösten und aufrichten zu können, müste er selbst stärker seyn. — Die Größe des Geistes hängt zwar nicht ganz von Stand und Erziehung ab; aber es gehören doch oft in der gemeinen Erkenntnißsphäre nicht entspringende Begriffe, Aussichten und Ideenverknüpfungen dazu, um das Große und Erhabene der Absichten, Handlungen, und Karaktere einsehn, und empfinden zu können. Ein ehrliches Herz, das seinen Nächsten liebt, eine gute Seele, die niemanden mit Vorsaz zu beleidigen fähig ist, konnten dem einen zu Theil werden bey den Kräften, und der Ausbildung seines Geistes, und dem Maaße vom Selbstgefühl. Zum Besten der Welt, der unwissenden Welt sich standhaft widersezen; sich für die Undankbaren aufopfern, um mit sich selbst zufrieden seyn zu können; dies ist höhere Tugend; dies zu denken, dies zu fühlen, dies zu wollen, reicht jenes moralische Gefühl nicht einmal zu. Der Trieb der Ehre fehlt keinem

nem ganz; aber in Ansehung der Stärke desselben, und noch mehr in Ansehung der so verschiedenen Arten vom Beyfall, und der Zeichen desselben, und der Zeugen, um deren Beyfall man hauptsächlich sich bewirbt, sind die Unterschiede unendlich. Ich darf diese Materie hier nicht verfolgen, da ich ohnedem schon befürchte, über die Gränzen einer Abhandlung hinaus zu kommen. Aber, wer es thun will, wird ohne Mühe Beweise genug von dem gewaltigen Einfluß der Verschiedenheiten des Triebes der Ehre auf den moralischen Karakter entdecken. Man nehme nur noch hinzu, was von dem Unterschied der Urtheile über Recht und Unrecht zu Folge der Verschiedenheit der Begriffe vom Nuzen und Schaden der Handlungen, und der Vorstellungen von der Gottheit, und ihren Geboten, im ersten Abschnitte ist ausgeführet worden: so wird man genug haben zur Ueberzeugung, daß das moralische Wohlgefallen und Mißfallen an den Personen und Handlungen Abfälle leide in gleichem Verhältnisse mit den angezeigten Gründen desselben.

Einwürfe lassen sich bey einer so verwickelten Materie alle Augenblicke machen. Aber es

ist

ist nicht nöthig, sie alle zu beantworten, und wann würde man damit fertig werden? Einer der stärksten Gründe derer, die das moralische Gefühl für ganz besonders gegründet halten, pflegt dieser zu seyn, daß der Beyfall und das Mißfallen nicht nach dem Grade der Nüzlichkeit und Schädlichkeit der Handlungen sich richten; sondern nach den Absichten und Neigungen, die sie hervorgebracht haben, nach dem Grade des Wohlwollens, der Erhabenheit, des Edelmuthes, der sich dabey zeigt. Wenn eine sehr nüzliche und völlig gesezmäßige That blos aus eigennüzigen Absichten unternommen worden ist, so gefällt sie uns sehr wenig, oder gar nicht. Und die Bemühungen desjenigen hingegen, der ganz vom Wohlwollen getrieben, und mit Verleugnung und Vernachläßigung seiner Vortheile gehandelt, und nichts ausgerichtet hat, ist der Gegenstand unsers Beyfalles und unserer Hochachtung.

Aber dies alles, wie weitläuftig es auch ausgeführt würde, ist kein Einwurf gegen uns, sondern nur gegen diejenigen, die aus der Vorstellung des Nuzens ganz allein die Sache erklären wollen. Und auch gegen die beweiset der Einwurf so gar viel nicht; die Liebe zum Nüz-

lichen

lichen, das Interesse, so die Folgen der Handlungen haben, muß uns auf die Absichten und Neigungen des Handelnden aufmerksam, und unsern Beyfall davon abhängig machen. Es muß uns ja doch, wenn es auch nur auf den Nuzen abgesehen wäre, mehr um das ganze Verhalten des Menschen, folglich um seine Neigungen und Absichten zu thun seyn, als um etliche einzelne Handlungen; woferne wir nur einigermaßen Nachdenken, oder Ideenfolgen in uns haben.*) Und ferner ist doch auch bekannt, daß, wenn ein Mensch mit dem bessern Willen, aus Ungeschicklichkeit, oder Uebereilung sehr oft schädlich wird, es nicht leicht, wenigstens nicht sehr gewöhnlich ist, ihm den Vorzug in unserer Werthschäzung vor demjenigen zu geben, der viel Gemeinnüziges, obgleich aus selbstsüchtigen Trieben verrichtet.

Eben so wenig folgt gegen uns daraus, daß das Vergnügen an dem moralisch Guten so sehr ver-

*) Und dieses Nachdenken, und diese Ideenverknüpfung entstehen sehr leicht. Daher sieht man auch, daß Kinder den Unterschied machen, daß sie etwas gern verzeihen, wenn es nicht mit Willen geschehen ist.

verschieden ist von allen Ergözungen, die das physisch Gute, d. h. das Angenehme und Nüzliche an sich ohne Rücksicht auf Absichten, Neigungen und Geseze uns verursacht. Kann denn die Essenz, die aus einer Wurzel bereitet worden ist, kann die Mixtur der feinsten Extrakte eben den Geschmack haben, den die Wurzeln und Kräuter, und Mineralien einzeln und unbearbeitet hatten?

Mehrere Einwürfe, die sich auf die zwote Hauptfolge eben so unmittelbar beziehen, als auf die erste, wollen wir bis dahin verschieben.

Zweyte

Zweyte Abtheilung.

Das moralische Gefühl, als Grund moralischer Erkenntnisse betrachtet.

§. 1.

Gründe, warum es einigen geschienen hat, daß eine eigene Empfindung recht und unrecht unterscheiden lehre, geprüft und beantwortet.

Was schwarz und weiß, bitter und süß sey, lernen wir durch eigene Arten von Empfindung; und ohne dies würden wir es nimmermehr recht wissen; wenn gleich die Vernunft hinterher kommen, und durch eine genetische Erklärung der Elemente und Wirkungsarten, wodurch diese Erscheinungen des Gesichts und des Geschmacks entstehen, ihr Wesen weiter aufklären, und ihre Unterschiede wissenschaftlich beschreiben kann. Noch allgemeinere Unterschiede, z. B. was angenehm und unangenehm, was Freud und Schmerz sey, lernen wir ebenfalls durchs Gefühl erkennen; ohne je die Definitionen der Philosophie,

die ohne das Gefühl auch wenig helfen würden, dabey nöthig zu haben. Es kann also auch, wie oben schon angemerket worden ist, nicht so fort für ungereimt erklärt werden, wenn einige dafür halten, daß die Begriffe vom moralisch Guten und Bösen, vom Recht und Unrecht ursprünglich vom Gefühl herkämen.

Vom Gefühl herkommen. — Dieser Ausdruck muß sogleich genauer bestimmt werden, damit es nicht jemanden einfalle, mit einem Argumente die Sache auf einmal entscheiden zu wollen, welches gar nichts dabey thut. Ist es nicht ausgemacht —? Wir haben uns oben dafür erklärt —, daß alle unsre Begriffe — von Empfindungen herkommen, nihil esse in intellectu, quod non ante fuerit in sensu? So müssen ja auch jene moralische Grundbegriffe von Empfindungen herkommen — ? Freylich wohl. Aber wenn es zusammengesezte Begriffe sind, deren Elemente aus mehrern Empfindungen von verschiedener Art abgezogen und zusammengesezt sind; so beweisen sie keinen eignen Sinn, keine besondere Urquelle der Erkenntniß; sondern sind das Werk entweder der Vernunft, oder der Imagination. Es müste also erst bewiesen werden,

den, daß es ganz einfache, unauflösliche Begriffe sind; so wie es die Begriffe von schwarz und weiß, bitter und süß sind; von welchen sich keine andere, als genetische Erklärungen geben, welche sich durch die Zusammensezung gewisser Bestandtheile aus andern Arten von Empfindungen keinesweges so formiren lassen, wie der Begriff von dem, was recht ist, aus den Empfindungen, von dem, was angenehm ist, und den daraus entstehenden Begriffen vom nüzlichsten, allernüzlichsten, besten, vollständig abgezogen und gebildet werden kann.

Aber diesem leztern stimmen eben nicht alle völlig bey, wie oben (Abschn. 1. §. 4.) schon angezeigt worden ist, sondern behaupten, daß, wenigstens in einigen Fällen, unser Urtheil, ob etwas löblich oder schändlich, erlaubt oder unerlaubt, blos auf einer ursprünglich natürlichen, und unauflöslichen Empfindung beruhe. Daß einiges für recht gehalten werde, um des Nuzens willen, und also auch nur mittelst der Vernunft dafür erkannt werden könne, leugnen sie endlich wohl nicht; aber daneben, sagen sie, wäre vieles, was, wenn es gleich auch Nuzen hat, doch auch, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, für

Pflicht erkannt würde, z. B. sein Versprechen zu erfüllen, das Anvertraute herzugeben, und dergleichen*). Und manche Dinge könne ein unverdor-

*) Ich will zur weitern Aufklärung und Unterstüzung dieser Gedanken einige Stellen aus einer der lebhaftesten, und schönsten Abhandlungen der Leidenschen Sammlung, deren Verfasser, Hr. Professor Hottinger, in Zürich ist, beyfügen und versuchen, ob ich seinen Einwürfen wider meinen Begriff vom moralisch Guten, und die Ableitungen der moralischen Erkenntnisse von der Vernunft, etwas Genugthuendes entgegen sezen, oder durch genauere Bestimmungen, und Erläuterungen die Mißverständnisse heben kann. „Diejenigen, heist es, die die Rechtschaffenheit nur um ihrer guten Folgen willen für nothwendig halten, wissen nicht, wie sehr sie dem Laster die Thür öfnen. Wenn sie denn nun eine Sache, die wir andern vorwerfen, weil sie schändlich ist, sich zum Vortheil oder Vergnügen thun könnten, und so, daß der Wohlfahrt und den Vortheilen keines einzigen andern Menschen etwas darunter abgeht, werden sie es nicht thun? — Wenn einer von ihnen etwas in Verwahrung bekommen hat von einem reichen Mann, der izt ohne Kinder gestorben

verdorbener Mensch unmöglich für recht halten,

storben ist, der auch keine Freunde, oder Verwandte hat, die dessen benöthiget wären, und er selbst dessen benöthigt wäre; würde er das Anvertraute wieder geben, wenn er versichert wäre, daß niemand etwas davon wissen und erfahren könnte?“ Ich antworte nun hierauf: ich würde es wieder geben; selbst unter der Voraussezung, daß diejenigen, denen das Anvertraute zugehöret, es zur Verschwendung anwenden würden. Nach bloßem Gefühl, von dem ich die Hauptgründe nicht sagen kann, thue ich nie etwas, wenn ich Zeit zur Ueberlegung habe. Von dieser Pflicht zwar sind mir die Gründe so geläufig, und so mit meiner Denkungsart verflochten, daß auch die dadurch erzeugte Empfindung die rechte Art zu handeln, mir alsobald anweisen würde, ohne daß ich die Gründe mir deutlich vorzustellen brauchte. Aber ich kann diese Gründe finden, so bald ich will, und einem jeden anzeigen. Ich würde nämlich so handeln: a) Hauptsächlich weil ich es zur Erhaltung und Beförderung meiner eigenen Treue und Fertigkeit in Ausübung der Pflichten sowohl, als zur gemeinen Sicherheit und Wohlfahrt für nothwendig erkannt, und mich daran gewöhnt habe, von solchen

wenn er auch schlechterdings nichts Nachtheiliges
für

Hauptregeln der Gerechtigkeit, als die gegenwärtig in Untersuchung gebrachte ist, nicht leicht Ausnahmen zu machen, und um meines einzelnen Vortheils willen schlechterdings nie; b) Weil ich von Natur geneigt, und durch nüzlich erkannte Uebung gewohnt bin, nach den wahren Verhältnissen der Dinge meine Handlungen einzurichten, und also, was nicht mein ist, nicht, als ob es mein wäre, zu behandeln; c) weil ich weiß, daß diejenigen, denen die Sache zugehört, es mißbilligen würden, wenn sie es wüßten, und mißbilligen dürften, gleichwie ich auch thun würde, vermöge des natürlichen Triebes zu haben, den, bey jenem rechtlichen Eigenthum, kein gemeinnüziges Gesez einschränkt; und ich ferner sowohl mit denjenigen, die ich im Geiste vor mir sehe, sympathisire, als mit denjenigen, die körperlich vor mir sind. — Ich bringe mit Fleiß nicht mehrere Gründe bey, weil diese schon hinlänglich sind zu beweisen, wie man eben so rechtschaffen seyn kann, wenn man nach Vernunft, zufolge jener Grundsäze, als wenn man nach einem Gefühl handelt, wovon man sich keine Gründe sagen kann; und, weil einige von den Gründen, die hier und in andern Fällen, mein Verhalten bestimmen, so wich-
tig

tig sie mir und andern auch sind, meinem freundschaftlichen Gegner, wie ich aus einer andern Stelle abnehmen muß, von geringer Bedeutung, vielleicht gar nur Nothbehelfe zu seyn scheinen. — Ich also würde aus Gründen, die mein System mit sich bringt, so gehandelt haben, wie Hr. H. empfindet, daß es recht sey; und ohne Zweifel noch viele andre mit mir. Ob aber alle Menschen vermöge des angebornen moralischen Gefühls so gehandelt haben würden; das überlasse ich einem jeden zur Entscheidung, der sich die Menschen nicht nach Hypothesen denket, sondern wie die Beobachtung sie lehret. Daß, ohne just meine Gründe zu haben, einer eben so handeln könne, und durch Gründe bestimmt, die er selbst nicht mehr deutlich einsieht, begreife ich sehr wohl. Dies aus einander zu sezen, gehört aber nicht hieher. Aber eine andre Frage möchte ich Hrn. H. hiebey gern vorlegen, nämlich: ob er das Depositum auch dem Eigenthümer wieder ausliefern würde, wenn er mit moralischer Gewißheit weiß, daß er z. B. mit dem Schwerdt sich, oder einen andern Unschuldigen umbringen, oder mit dem Gelde Aufruhr gegen das Vaterland stiften werde? Vermuthlich wird er es mit Cicero verneinen: aber die Folgen, die daraus entstehen, führen diese nicht auf Urtheile der Vernunft, und meine Grundsäze?

für sich, oder andere davon zu fürchten hätte *). Ja

*) Hier nimmt der eben angeführte Schriftsteller die Ausschweifungen des Geschlechtstriebes zum Beyspiel, von denen er nämlich zu glauben scheint, oder doch voraussezt, daß sie nicht auf alle Fälle, wo sie doch nach den Gesezen und der Denkungsart gesitteter Völker verdammt würden, aus dem Grunde der Schädlichkeit verworfen werden könnten. Sein Abscheu gegen diese, wie er sie auch nennt, unnatürliche Lüste, kann nicht größer seyn, als der meinige ist; und es wird mir daher eben so schwer, als es ihm geworden ist, deutlicher davon zu reden; aber es ist auch nicht nöthig. Es kommt nur darauf an, ob ich, der ich mich nicht begnügen will, etwas für unrecht, und zwar allgemein unrecht zu halten, blos, weil es mir, ohne daß ich sagen kann, warum? Mißfallen oder Abscheu erweckt, hier meine Begriffe aufzugeben, oder dem edlern natürlichen Gefühle feiner und gutgearteter Seelen zu widersprechen, genöthiget bin? Daß diese verabscheuten Wendungen des Geschlechtstriebes gewöhnlich fast immer schädlich seyn, gibt Hr. H. gern zu. Nur meynt er, es ließen sich Fälle gedenken, wo dieses nicht so wäre. Wir leugnen es ihm. So können wir es doch so erdichten, und als Bedingung voraus sezen,

Ja auch das Gemeinnüzige könne ein edelden-

sezen, sagt er nun. Angenommen also, daß es in einem Falle gewiß wäre, daß aus einer unnatürlichen Lust keinem Menschen, weder dem Handelnden, noch andern, nie der mindeste Nachtheil erwüchse: so wüste ich freylich keinen natürlichen, moralischen Grund meines Abscheues anzugeben. Fände sich aber doch ein solcher Abscheu in mir: so würde ich allerdings dem Instinkte der Natur, wie in andern Fällen, folgen, so lange bis mir bewiesen würde, daß meine eigene, oder anderer Wohlfahrt das Gegentheil erforderte; aber ich würde mich noch nicht berechtigt finden, ein allgemeines Gesez der Natur daraus zu machen. Außerdem konnte auch das Urtheil der Welt, welches ich, um meines und des gemeinen Besten willen, für wichtig genug halte, um ihm dasjenige, wovon hier nur die Rede seyn kann, aufzuopfern, wenn dieses Urtheil unter der Voraussezung noch eben dasselbe wäre, wie es bey der gegenseitigen wahren Voraussezung ist und seyn muß, zu einem übereinstimmenden Verhalten bestimmen; noch mehr, wenn es gesezgeberisches Urtheil wäre. Daß ich keine weitere Gründe brauche, um etwas für unrecht zu halten, wenn göttliches Verbot da ist, habe ich schon längst gesagt. — Wer

kender Geist nicht für recht erkennen, wenn es
zwar

nach diesen Erklärungen an meinen Begriffen vom Recht, und von der Rechtschaffenheit sich noch ärgert; der ärgert sich an der Wahrheit. Wer die Sache gerade ansieht, und recht durchdenkt, wird nichts Anstößiges dabey finden. Ich wünschte, daß man hiebey Hutchesons oft angezogene Abh. vom moralischen Guten S. 227. nachlesen möge. Es wird für einige unerwartet seyn, mir aber vielleicht zum Vortheil gereichen, wenn sie sehen, wie dieser Vertheidiger des moralischen Gefühls, daß einige Völker die Blutschande verabscheuen, andere nicht, auf eine, mit meinen Grundsäzen übereinstimmende Art erklärt; von denen ich aber schon oben angezeigt habe, daß es auch die Seinigen sind. Wie es um Rechtschaffenheit und Rechtverhalten stehen würde, wenn statt der Regel der Gemeinnüzigkeit, die Regel vom Gefühl angenommen würde, lässet sich aus einigen Erfahrungen schon genug urtheilen. Wenn es aufs Konsequenzenmachen gehen sollte, würde das von mir bestrittene System, ohne daß es nöthig wäre, etwas anzunehmen, was nicht wirklich so ist, und dadurch unvermerkt von denen auf das, was wirklich ist, gegründeten Begriffen und Meynungen, Vortheil zu ziehen, gewiß am schlimmsten
stehen.

zwar nüzlich, aber unedel, niederträchtig gehandelt wäre, z. E. einen Feind besiegen durch Giftmischerey, durch die Verrätherey seiner eigenen Leute *). So wäre also das Rechtschaffene nicht immer

stehen. Aber ich liebe diese Art zu disputiren nicht.

*) Auch diesen Punkt hat Hr. Hutcheson aufs schönste und nachdrücklichste aufgeführt. Ich antworte aber kurz darauf, daß wenn auch dieses großmüthige Verfahren gegen Feinde, oder wie man es nennen will, nicht allemal in Absicht des Nuzens, den es bringt, beobachtet, oder gebilliget worden ist, es doch wirklich, in allen seinen Folgen erwogen, sehr oft das klügste und nüzlichste Verfahren seyn kann, und daß es nur alsdann, wenn dieses wirklich der Fall ist, mit Recht gelobt, und gutgeheissen werden kann; hingegen, wenn dieses nicht Statt fände, Donquixotisme genannt werden müste. Aber es kann mit Grunde gebilliget und für Recht gehalten werden, a) wenn es die Folge hoffen lässet, unter den Unsrigen desto mehr Muth, und Verabscheuung gegen alle Niederträchtigkeit und Arglist, die gewöhnlich diese Mittel nur gebraucht, zu erwecken: b) oder dem Feinde auch billigere Gesinnungen beyzubringen. Es giebt einige Lehrer

immer das Nüzliche; noch weniger aber um des Nuzens willen allein alles für recht, oder unrecht erkannt. Ich begreife sehr wohl, wie aus Beobachtungen dieser Art die stärkste Ueberredung entstehen kann. Aber wenn man einige Bemerkungen gehörig erwägt: so wird dieselbe ohne Zweifel verschwinden. Erstlich also muß man die blos physische Verabscheuung mit dem sichern Urtheile, daß etwas unrecht sey, nicht verwechseln. Es kann dasjenige zwar recht seyn, wozu uns die Lust antreibt, ohne daß wir noch die Folgen erkennen, und dasjenige Unrecht, wofür wir Abscheu haben, können wir ja so gar durch falsche Schlüsse bisweilen auf eine wahre Konklusion, und durch Träume, und leere Einbildung

Lehrer des natürlichen Völkerrechts, die den Gebrauch der Giftmischereyen und anderer von gesitteten Völkern mit Recht verabscheueter Mittel, dem Feinde zu schaden, aus dem Grunde verwerfen, weil man keine Ehre davon hätte, weil es keinen Muth bewiese u. s. w. S. Glasey Völkerrecht Kap. 3. Aber das heist einen wahren Saz mit einem falschen Grunde beweisen. Der wahre Grund ist die Verminderung der Kriegsübel in Rücksicht auf das menschliche Geschlecht überhaupt, und auch auf einen selbst.

dung auf eine an sich vernünftige und heilsame Entschließung gebracht werden. Nur kein allgemeines und sicheres Kennzeichen entsteht daraus. Wie oft kommt nicht einem Menschen etwas lächerlich oder niederträchtig vor, was sehr achtbar und gut ist? Und schädliche und verwerfliche Einfälle sind nur zu oft für große und erhabene Gesinnungen gehalten worden, weil sie wirklich etwas Großes hatten. Aber der verständige wahrhaftig weise Mann sucht nicht das Große mit Aufopferung dessen, was in allem Betracht heilsam und nüzlich ist. — Ferner muß man aus dem, was blos Gewohnheit ist, nicht auf die Grundurtheile der Natur schließen. Dasjenige, was man durch Gründe gelehrt, und gewöhnt worden ist, in tausend Fällen zu verabscheuen, wird man schwerlich je ohne einigen Abscheu denken können, obgleich der Grund der Verabscheuung da wegfiel, zumal wenn kein besonderer starker Grund der Billigung in dem Falle vorhanden wäre; wenigstens wird es sich bey vielen Menschen so finden. Endlich aber und vornehmlich muß man sich dafür hüten, nicht einige Vortheile, und das, was in allem Betrachte das Nüzlichste ist, mit einander zu verwechseln. Wie dieses der Fehler derjenigen

ist,

ist, welche glauben, ihr Bestes zu befördern, wenn sie etwas Ungerechtes begehen; also versehen es hierinne auch insgemein diejenigen, die den Lehrbegriff von dem moralisch Guten, den ich vertheidige, bestreiten. Wenn etwas in gegenwärtigem Falle Vortheil bringt, aber auf die Zukunft mehr Nachtheil befürchten läßt; wenn etwas zu einem äußerlichen Gute verhilft, aber den Streit der Begierden, die Gewalt der Leidenschaften vermehrt, die nöthige, nüzliche Fertigkeit und Tugend schwächt; wenn der nicht zu verhindernde Mißbrauch den Nuzen, den der weise Gebrauch hoffen läßt, überwiegt: so ist dies alsdann ja kein wahrer Vortheil; es ist nicht gut, nicht recht, weil es nicht so nüzlich, als das andere; es mag nun das Gefühl, so aus den ursprünglichen Trieben und der Ideenassociation entsteht, Abscheu dafür erwecken, oder nicht. Darum wird wenigstens die Moral und Rechtslehre gesitteter Völker strenger, und lässet vielerley nicht zu, was im Stande der Wildheit, aus guten Absichten vorgenommen, für nüzlich und recht gehalten wurde; nicht, weil die erstern einen vollkommenern moralischen Sinn mit auf die Welt brächten, sondern weil mehrere Erfahrung und weitere Aussichten für sie bereitet sind. Es werden

den wenige nachdenkende Menschen seyn, denen nicht die Untersuchung von selbst, oder durch andere rege geworden ist, warum es denn nicht recht seyn soll, Verwundeten oder Kranken, deren Aufkommen mit Gewißheit für unmöglich erklärt werden kann, ihr Leiden abzukürzen? Der Instinkt hält den Wilden nicht zurück, sondern treibt ihn wohl eher dazu an. Und wenn auch so etwas, wie Instinkt, sich bey uns dagegen regte, so wird doch dieser Grund gewiß für wenige beruhigend seyn. Aber, wenn man sie davon überzeugen kann, wie sehr, unter einem solchen Rechte, die Sicherheit des menschlichen Lebens leiden würde, sowohl weil es unmöglich wäre, den Gebrauch vom Mißbrauch auf alle Fälle sicher genug zu unterscheiden, als auch weil überhaupt die Achtung für das Leben, die von so großem Gewicht ist, darunter leiden würde: so werden sie unsere Geseze billigen müssen.

Und so wird es sich allemal verhalten, wenn es scheint, daß nicht um des Nuzens willen etwas natürlicher Weise für recht gehalten wurde. Es wird entweder dies Dafürhalten, wenn es gleich bey noch so vielen ein physisch zureichender Grund ihres Verhaltens war, dennoch für

keinen

keinen moralisch und logisch hinlänglichen Grund gelten können; oder es wird die genauere Untersuchung zeigen, daß es wirklich das Beste und Zuträglichste ist; und daß dieser Grund auch auf derjenigen sittliches Gefühl Einfluß haben konnte, die keine Einsicht davon haben, indem die gemeine Denkungsart und Sittenlehre davon herrühret, durch die die ihrige gebildet wurde.

Aber wir haben noch mehr Gründe zu beantworten. Wenn auch diejenigen schon zwischen Recht und Unrecht unterscheiden, denen die Vernunft diesen Unterschied mittelst der Begriffe vom Nüzlichen gewiß noch nicht gelehrt haben konnte: so muß ja die Empfindung diesen Unterschied lehren können? Man kann zur Unterstüzung und Ausführung dieses Gedankens gleich dasjenige gebrauchen, was Hutcheson anregt, und ich führe diese Stelle um so viel lieber an, weil sie eine von denjenigen ist, bey denen flüchtige Leser sich überreden können, daß er eben die Meynung hege, die ich hauptsächlich bestreite, und für die das, was er hier sagt, ein Beweis zu seyn scheint. „Die Allgemeinheit dieses moralischen Gefühls,

sagt

„sagt er *), und daß es vor der Unterweisung „vorausgehe, wird auch daraus klar werden, „wenn wir die Empfindungen unserer Kinder „bemerken, wenn sie die Geschichten hören, mit „denen sie gemeiniglich unterhalten werden, so „bald sie die Sprache verstehen. Sie nehmen „allezeit die Parthey derjenigen, von denen man „sagt, daß sie gütig und menschenfreundlich wä„ren, und verabscheuen den Geizigen, Eigen„nüzigen und Verrätherischen. Wie stark wer„den ihre Leidenschaften der Freude, der Liebe, „des Unwillens durch diese moralischen Vor„stellungen erregt, ob man sich gleich keine „Mühe gegeben hat, ihnen Begriffe von einer „Gottheit, von Gesezen, von einem künftigen „Zustande, von der Abzweckung des allgemei„nen Wohls zu dem Wohl jeder einzelnen „Person beyzubringen!“ Man kann aus dieser Stelle, wenn man sie zergliedert, Hutchesons System in der Kürze gut kennen lernen; und zu gleicher Zeit bemerken, was aus dieser Erfahrung folget. Hutcheson a) nimmt hiebey an, daß die Empfindungen des Wohlgefallens und Beyfalls, so die Kinder bey den Erzählungen

*) l. c. S. 229.

lungen von menschenfreundlichen, gütigen Handlungen und Personen äußern, durch die Vorstellungen von Güte und Freundlichkeit und Geneigtheit das allgemeine Wohl zu befördern, allernächst erweckt werden, und b) folgert aus den Umständen, daß das moralische Gefühl, nach seinem Begriff, d. h. die Bestimmung zum Wohlgefallen und Beyfall bey solchen Vorstellungen, ursprünglich in der menschlichen Seele gegründet sey, und nicht erst durch den Unterricht von der Gottheit, und von der Abzweckung des allgemeinen Wohls zum Wohl einzelner Personen aus den eigennüzigen Trieben erzeugt würde. Weiter sucht er hiebey nichts zu behaupten. Und darinne bin ich mit ihm völlig einstimmig; ob sich gleich über die Mitursachen des Phänomens noch einiges sagen ließ. Aber andere mögen nun wohl viel mehreres zum Behuf ihres Begriffes vom mor. Gefühl in dieser Erfahrung entdecken; nämlich, daß die Kinder, vermöge der Empfindung recht und unrecht, Tugend und Laster zu unterscheiden wüßten! — Und wie, wenn ich ihnen nun dieses auch eingestünde? — Freylich empfinden sie oft einen Unterschied zwischen recht und unrecht, und betragen sich dabey so, wie das Verhältniß dieses

Unter-

Unterschiedes zur Natur unsers Willens bey der richtigsten Beurtheilung der Vernunft es verursacht; nämlich sie geben gegen das eine Beyfall, und gegen das andere Mißfallen zu erkennen. **Nur der Grund, der sie bestimmt, ist nicht der rechte.** Zwar ja für sie der rechte; ihr Alter verträgt keinen andern: aber nur der Grund ist es nicht, **um welches willen wir dem Urtheile der Vernunft, daß Recht das sey, was in aller Betrachtung das Beste, das Nüzlichste ist, Gränzen sezen, und, zur Einschränkung desselben, der Empfindung das Urtheil überlassen müsten.** Dies ist der Punkt, dagegen ich streite. Warum es aber nicht der rechte Grund, nicht der Grund von solchem Gewichte ist, kann die Erfahrung in den eben izt berührten Fällen einen jeden weiter lehren, und ist schon oft genug gezeigt worden. Aber, lehrt die Erfahrung nicht auch noch mehr? Lehrt sie nicht, daß die kleinsten Kinder, die noch nicht sprechen können, es schon fühlen, wenn **ihnen unrecht** geschieht; daß sie in den heftigsten Zorn gerathen über einen unverdienten Schlag, da sie eine härtere, aber verdiente Züchtigung, nicht so aufbringt? — Aber da die Folge, die **hieraus gezogen werden will**, sonst so

wenig für sich hat, und an sich so unbegreiflich ist, und die Kinder wenigstens eben so oft über verdiente Züchtigungen sich erbosen; so ist man wohl berechtiget, den Schluß für eine Fallacia non causae zu halten, oder wenigstens für einen Schluß, der ein gut Theil mehr in die Konklusion bringt, als in den Prämissen war. Einige von den Principien des moralischen Gefühls sind allerdings in den angebornen Trieben, und den frühesten Regungen enthalten. Und wenn die vorhergehende Beobachtung nicht auf ganz kleine unmündige Kinder sich beziehen soll, so hat sie nichts sehr zweifelhaftes, noch unbegreifliches. Der Trieb, sich vor Strafe zu bewahren, zu vertheidigen und zu rechtfertigen, macht gar bald aufmerksam auf dasjenige, was dazu dienen kann. Und daß böser Wille, und folglich Unrecht, mehr Eindruck mache, als ein einzelner Schlag, hat auch seine frühen Gründe.

Von gründlichen Psychologen ist es nicht zu erwarten, daß sie die Geschwindigkeit, mit welcher das Urtheil, ob etwas recht sey, oder nicht, in uns entsteht, und daß wir uns dabey so gar keines Schlusses, keiner Vordersäze bewußt sind, zum Beweise gebrauchen werden, daß es von einer

eigenen einfachen Empfindung herkomme. Denn diese müssen ja wohl wissen, wie oft bey Urtheilen, die unleugbar aus der Verknüpfung mehrerer Begriffe und Urtheile entstanden sind, beydes sich so eräugnet. (S. Abschn. 1. §. 1. 3.) Ich will mich also dabey weiter nicht aufhalten, und zu den direkten Gründen meines Hauptsazes fortgehen.

§. 2.

Gründe, warum das entscheidende Urtheil über Recht und Unrecht nicht dem Gefühl mit Ausschliessung der Vernunft überlassen werden kann.

Es kommt alles darauf an a) ob das Gefühl, welches uns die Unterschiede der Handlungen und Karaktere erwecken, in jedem Falle Eigenes genug hat, um ein hinlängliches Merkmal eines jeden dieser Unterschiede daraus abzunehmen, und b) ob in dem Falle, wo es dieses Eigene hätte, dasselbe abhängig von der Vernunft und ihren richtig vorbereiteten Begriffen, und Schlußfolgen ist, oder nicht? Beym Hutcheson ist dies ganz ausgemacht, daß diejenigen Unterschiede der Handlungen und Karaktere, die

unmittelbar vom Gefühle aufgefasset werden, und einleuchten, noch ehe die Vernunft irgend ein Licht angezündet hat, das eigentliche Urtheil der Moralität nicht bestimmen können.

Sein moralisches Gefühl ist eine nachfolgende Empfindung, die erst entsteht, wenn die Handlung oder der Karakter, als aufs gemeine Wohl gerichtet und abzweckend vorstellig gemacht worden ist. Nach Rabinet aber und andern sollen sie es, wenigstens in einigen Fällen, thun. Denn, wie das Süße und Bittere, das Schwarze und Weisse, so sollen wir recht und unrecht mittelst des moralischen Sinnes unterscheiden können. Aber so gut ich den sinnlichen Unterschied zwischen bitter und süß, schwarz und weiß kenne, wenn ich ihn gleich mit Worten nicht erklären kann; so wenig kenne ich einen solchen Unterschied zwischen recht und unrecht. Daß hingegen zween völlig dasselbe thun können, ohne daß es dieselbe Moralität hat, und ohne daß ich, wenn ich die Vernunft nicht zu Hülfe nehme, den Unterschied merke, das weis ich sehr wohl. — Aber das eigene Wohlgefallen, der eigene Beyfall? Aber ich und alle Menschen haben hundertmal wider Verdienst

und

und Schuld so gebilligt, oder gemißbilligt, wenn wir nach dem ersten Gefühl, ohne die Untersuchungen der Vernunft zu Hülfe zu nehmen, urtheilten; und sezen uns dieser Gefahr auf diese Weise immer aus; von Schwärmern, oder nur vorzüglich lebhaften Köpfen gar nichts zu gedenken. — Die Vernunft irrt aber doch auch? — Aber ich weiß ein Mittel, mich vor ihren Irrungen zu bewahren, und zur Gewißheit zu gelangen, indem ich zergliedere, und in evidenter Schlußfolge auf die Grundsäze zurückgehe. Die Vernunft recht zu gebrauchen, sind freylich nicht alle im Stande. Diese müssen sich an Geseze und Vorschriften anderer halten. Wie soll ich mich aber beym Urtheile, so vom unentwickelten Gefühl kommt, hüten und gewiß machen, wenn es nur immer beym Gefühl bleiben soll? Es braucht weiter nichts, wenn das Gefühl gut und unverdorben ist. — Aber wenn es schlecht von Natur, oder verdorben wäre; und wie kann ich dies wissen? Aus der Vergleichung mit anderer Menschen Gefühl? Eine beschwerliche und weitläuftige Entscheidung einer so wichtigen, oft so dringenden Angelegenheit; und am Ende? — In Ansehung der äußern Sinne ist der Irrthum weder von so großen Folgen, noch so schwer zu

heben. Ein Sinn kommt dem andern zu Hülfe. Und doch können gewaltige Täuschungen und falsche Ueberredungen dabey entstehen, die nur die Vernunft heben kann. Die Optik giebt Beyspiele. Wie ungleich mehr aber beym Gebrauche der innern Empfindungen die Vernunft nöthig sey, läst sich ja schon aus der Natur derselben schließen.

Wir haben in unsern vorigen Untersuchungen die Gründe entdeckt, aus welchen das Wohlgefallen und Mißfallen an Handlungen und Karakteren entspringt. Von denselben nun sind einige dem was recht ist, nicht ausschliessend eigen, andere aber von der Art, daß sie ohne Zuziehung der Vernunft gar nicht beurtheilet werden können. Das Große, was der Imagination Fülle und Bewunderung geben kann, ist nicht immer mit den Gesezen der Weisheit übereinstimmend; die Pflicht kann sich nicht nach den sympathetischen Trieben, wie solche ohne Vorleuchtung der Vernunft sind, richten. Dahin aber mit den Vorstellungen von Handlungen und Gesinnungen es zu bringen, daß erhellet, wie sie von allen Seiten, in allem Betrachte den unveränderlichen Grundtrieben am meisten Gnüge thun,

 also

also übereinstimmend wahr und wohlthätig sind; erfordert dies nur Vermögen zu empfinden?*)

Wenn Vernunft und Unterricht unsere Begriffe geordnet, und insbesondere auch das Urtheil

*) Die Vertheidiger des Gefühls, als des sichern Grunds der Erkenntniß, was recht sey, wenn ihnen vorstellig gemacht wird, wie das Mitleiden, oder andere solche Gefühle sich nicht selten dem was pflichtmäßig ist, widersezen, antworten alsdann, daß sie dieses nicht mehr thun werden, so bald man nur die Sache unter einen andern Gesichtspunkt bringen, die Vorstellungen entwickeln werde. „Sed fac videant, sagt Hr. H. quae plurimum ille, aliique damna malaque intulerit, fac videant, quae sibi ceterisque immineant, nisi grauissimis in scelera suppliciis animaduertatur, vt vno verbo omnia dicam, videant, non hominem, sed sceleratum, non ciuem, sed salutis publicae hostem ac turbatorem, et spectabis tantam mansuetudinem conuersam subito in iracundiam et *crudelitatem*. Modo enim hominem miserabantur, et nunc parricidam odio atque ira persequuntur. Aber was heist das? Schlechterdings nichts anders, als nimm die Vernunft zu Hülfe.

der Moralität ihnen eingedruckt haben, dann wird freylich in jedem vorkommenden Falle, nach dem Verhältniß zu diesen Begriffen, alles leicht Beyfall, oder Widerspruch in uns erregen. Aber theils sind die ersten Bewegungen noch immer ein unsicheres Urtheil, und müssen den Einsichten der Vernunft weichen, theils sind sie selbst schon etwas ganz anders, als Wirkungen eines eigenen Sinnes.

So ist dies auch nicht Grundes genug, das Endurtheil über recht und unrecht der Vernunft zu entziehen, und dem Gefühl zuzueignen, daß das unmittelbar Angenehme bisweilen das Beste in allem Betrachte, und also recht ist; denn dies hieße aus der Ausnahme die Regel machen. Und selbst in dem Falle ist das Angenehme oder Unangenehme des unmittelbaren Eindruckes, wie allemal, nur einer von den mehrern Gründen, wornach das rechtliche Urtheil sich bestimmt.

In gewissen Fällen uns dem Antriebe der Empfindung zu überlassen, ist theils ein Gesez der physischen Nothwendigkeit, theils ein Rath der Vernunft. Einigem Grunde der Wahrheit folgen,

folgen, ist besser, als ganz ohne Grund dagegen handeln. Gleichwie uns der Instinkt bisweilen keine Freyheit zu wählen, noch Zeit zu besinnen läßt; so kann ein andersmal ein dringendes Gefühl des Abscheues, oder des Wohlgefallens, und Verlangens da seyn, dessen Gründe und Verhältniß zu den Vernunfturtheilen wir nicht einsehen. Dem gerade entgegen handeln wollen, oder sich nicht durch dasselbe zum nöthigen Entschluß bestimmen lassen, wenn die Vernunft einsieht, daß ein Endschluß gefasset werden muß, und kein Uebergewicht der Gründe bewirken kann, hieße nicht sowohl die Rechte der Vernunft gegen das Gefühl übertreiben, als vielmehr dem ersten Grundsaze der Vernunft, der Natur, der Wahrscheinlichkeit zu folgen, untreu werden. Bis so weit läßt sich die Achtung fürs Gefühl im Punkt der Moralität rechtfertigen, und verdient als eine Schuzwehr gegen den Geist der unthätigen Spekulation, der die Philosophie des Lebens in ein unnüzes Schulgezänk verwandelt, empfohlen zu werden. Wenn zumal einer wenig Stärke im Raisonniren besizet; hingegen ein gutes sympathetisches Herz, und durch Beyspiele und Lehren, richtige Grundbegriffe empfangen hat; so kann es gar wohl seyn, daß er bey

seinem

seinem Gefühl weniger irrt, als wenn er immer von den ersten Grundsäzen ausgehen wollte. Aber das Endurtheil über die Moralität dem Gefühl zuzueignen, mit Abweisung der Vernunft, reicht alles dies nicht zu.

Mancher Mensch kommt mit Hülfe seiner Hände und Füße im Dunkeln besser fort, als ein anderer, ein Betrunkener etwa, oder ein Blödsichtiger, mit einer Fackel. Aber wer wollte daraus die Regel machen, daß man, um nicht irre zu gehen, noch anzustoßen, die Augen gar wohl entbehren könne?

Die junge Welt muste mehr durch Gefühl, als durch Vernunftschlüsse bestimmt werden; das war natürlich. Doch finde ich nicht, daß die ersten Gesezgeber und Sittenlehrer der Menschen sie aufs Gefühl verwiesen hätten; sondern sie gaben ihnen Vorschriften, die offenbar das Werk ihrer in der Erkenntniß des Nüzlichen vorausgekommenen Vernunft sind. Auch ist mir nicht bekannt, daß weise Männer je dafür gehalten hätten, daß man in Ansehung des sittlich Guten und Bösen einen jeden seinem Sinne so überlassen könne und müsse, wie in Ansehung der

Far-

Farben, und des Geruchs, und daß es lächerlich seyn würde, einen aus der Zergliederung der Handlung und dem Verhältniß derselben zu allgemeinen Grundsäzen überzeugen zu wollen, daß er zufolge seines Gefühls sich eine irrige Vorstellung gemacht hätte, wie es lächerlich wäre, wenn man die auf Empfindung gegründete Urtheile von Gerüchen so bestreiten wollte.

Und sind denn auch die Eingebungen des moralischen Gefühls so widerspenstig gegen die Gründe der Vernunft, wie es die niedern ausgemachten Empfindungen sind? **Fragt nur euer Herz, eure eigene Empfindung**, höret man zwar Moralisten oft sagen. Aber die Vernunft muß die Fälle bestimmen, wo dies geschehen kann; und wir haben schon angezeigt, welche es sind, und wie dies mit unsern Behauptungen besteht. Vorurtheile und Leidenschaften vermögen viel. Aber ich glaube doch kaum, daß ein ernsthafter Mensch, wenn er überhaupt Pflichten zugiebt, gefunden werden könne, der nicht bey ruhigem Gemüthe, die aufs Gefühl gegründete Vorstellung von der moralischen Güte einer Handlung fahren ließe, wenn ihm entweder klare Schlußfolgen der Vernunft, oder der untrügliche Ausspruch

spruch der Gottheit zu erkennen geben, daß durch die Folgen derselben die Summe des Guten in der Welt, das Wohlseyn der Theilnehmenden vermindert werden würde.

Auch ist die Abhängigkeit des moralischen Gefühls von den Vorstellungen der Vernunft zu groß, um dasselbe für einen Sinn zu erklären. Zwar es haben allerdings auch auf die andern Empfindungen die Vorurtheile des Verstandes, die Vernunftschlüsse und andre Ideenverknüpfungen Einfluß. Der Name des Dichters oder Kunstmeisters kann bey demselben sinnlichen Eindruck aufs Auge und Ohr das Urtheil, und, man kann wohl sagen, die Empfindung von den Vollkommenheiten oder Unvollkommenheiten des Kunstwerks gar sehr ändern; der Haß gegen das Geschlecht kann den Misogyn verblenden, an derselben Person in der weiblichen Kleidung nicht mehr die Größe, die Augen und Gesichtszüge zu erkennen, die er in der männlichen Kleidung erkannt hat, und selbst bey Speisen kann der Name oder eine bloße Vergleichung die Lust vermehren und vermindern. Aber was ist das alles gegen den Einfluß der Verstandesbegriffe, der religiösen, politischen, physischen Meynungen in dem

sittli-

sittlichen Geschmack? Was ist dies aber für ein Sinn, dessen Aeusserungen von der ganzen Denkart so abhängig sind? Zwar es bleibt bey den sittlichen Gefühlen etwas übrig, was die Vernunft weder schafft, noch ganz zu vertilgen im Stande ist, aber dieses — es ist hauptsächlich die Sympathie — reicht, wie schon oft erinnert und bewiesen worden ist, nicht zu, richtige Urtheile über die Moralität zu gründen.

Endlich kann einen jeden auf sich aufmerksamen und nachdenkenden Menschen das eigene Bewustseyn hinlänglich von den Gründen der moralischen Urtheile und Empfindungen überzeugen. Denn in den mehresten Fällen kann es doch nicht schwer werden, zu bemerken, daß entweder die Vorstellungen der Religion, oder die Vorstellungen von Schande und Ehre, oder die Regungen der Sympathie, oder die Erinnerungen an die angenommenen allgemeinen Begriffe und Grundsäze, vom Nüzlichen und Schädlichen, von Recht und Unrecht, einzeln oder zusammen diese unsere Urtheile und Empfindungen bestimmen. Und gar oft führt genaue Selbstprüfung, und Entwickelung der Vorstellungen und Gemüthsbewegungen auf dieselben Gründe auch alsdann noch zurück,

wenn es anfangs geschienen hat, daß man sich keine Rechenschaft dafür zu geben im Stande wäre, — ohne daß im geringsten Verdacht übrig bleibt, daß man den Hypothesen die Empfindung aufgeopfert habe. Nun ist es aber doch eine in allen Theilen der Naturlehre angenommene Regel, die in den völligen erkannten Fällen entdeckte Ursache einer Erscheinung in denjenigen Fällen, die einige Dunkelheit umgiebt, so lange zu vermuthen, als eine andere Ursache nicht mit mehrerer Wahrscheinlichkeit angenommen werden kann, und zumal, wo außerdem dasjenige zur Ursache angenommen werden müßte, dessen Realität und Daseyn noch unausgemacht, und kaum begreiflich ist.

§. 3.

Ob nicht doch, wegen der ersten Grundsäze der Rechtslehre, die Erkenntniß des Rechts dem Gefühl zugeschrieben werden müsse?

Es giebt gewisse Wahrheiten, die nicht durch Vernunftschlüsse erkannt werden, welche die Bemühung, aus andern Wahrheiten sie herzuleiten, nicht gewisser und einleuchtender, sondern vielmehr zweifelhafter und dunkeler macht. Sie werden daher unmittelbar einleuchtende, auch anschau-

anschauliche Wahrheiten genannt; es wird behauptet, daß sie empfunden werden müssen, und der Seele deswegen ein eigenes Vermögen zugeschrieben, das Gefühl des Wahren (Sensus veri) oder, wie es andere nennen, der gemeine Menschensinn (Common Sense). Wenn es nun für die moralischen Wissenschaften auch solche unmittelbar einleuchtende Grundurtheile giebt; so scheint ein moralisches Gefühl, als eine eigene Erkenntnißquelle angenommen werden zu müssen, wenigstens als ein Stück des gemeinen Sinns. Gegen diesen eigenen Sinn haben freylich schon viele protestirt, und behauptet, daß die unmittelbar einleuchtende Wahrheiten dem Menschenverstande, der Beurtheilungskraft, eben sowohl zugehörten, als die aus mehrern Entwickelungen und Verknüpfungen der Begriffe erfolgende Schlußurtheile. Unterdessen ändert der Name in der Sache selbst nichts; und es kommt nur darauf an, wie ferne die Behauptung selbst Grund hat, und was für unsere Untersuchungen daraus folgt.

Die Moralisten haben über die ersten Grundsäze ihrer Wissenschaften viel gestritten. Der eine hat den göttlichen Willen, der andere der

Natur zu folgen, der eine das Beste der Gesellschaft, der andere das eigene Beste zu befördern, zum ersten Gesez der Natur machen wollen; und noch glaubte einer etwas neues zu lehren, indem er, nach der Wahrheit zu handeln, zur Grundregel vorschlug. Die mehresten Male waren die streitenden Partheyen einander näher, als sie selbst glaubten. Aber alle diese Grundsäze beruhen nicht nur auf so zusammengesezten Begriffen, daß ohne den Gebrauch der Vernunft sie nicht einmal verstanden, geschweige denn beurtheilt werden können; sondern es sind auch die mehresten derselben von der Beschaffenheit, daß der genaue Beobachter sie schwerlich für die ersten und unmittelbarsten Geseze des vernünftigen menschlichen Willens, — und dies sollen sie seyn, und müssen sie seyn, oder sie sind gar nichts für den vorgesezten Zweck — wird halten können. Nur der einzige dieser Grundsäze, den Wolf gewählt hat, scheint es zu seyn. Ich kenne die Arbeit zu gut, die erfordert wird, wenn dies durch alle Meynungen und Widersprüche deutlich durchgesezt werden soll, um mich nicht hier davor zu hüten. Ich will mich also begnügen, gegen diejenigen, die nicht von dem, was ich gesagt habe, überzeugt sind, nur zu bemerken, wie wenig es

doch ist, was für die Behauptung des moralischen Sinnes, als eines Grunds der moralischen Erkenntnisse, daraus folgen könnte, wenn auch zugegeben würde, daß jene Grundsäze des Naturrechts zu den Wahrheiten gehören, die empfunden werden können. Denn das Recht oder Unrecht einzelner Handlungen und Gesinnungen, worauf es hauptsächlich ankommt, wenn es vom Verhältniß zu jenen Grundsäzen*) abhienge, könnte ja doch nicht empfunden, sondern müste durch die Untersuchungen der Vernunft bestimmet werden.

§. 4.

Wiederholung und Zusammenfassung der bisher erwiesenen Hauptsäze.

Um die Absicht meiner bisherigen Bemühungen möglichst zu erreichen, und aus diesen verwickelten Untersuchungen evidente und bestimmte

*) D. h. zum göttlichen Willen, zum eigenen wahren Besten, zum Besten der Gesellschaft, zum ganzen System der Natur, ihren allgemeinen Absichten, oder den Grundtrieben, die sie in uns gelegt hat.

Schlußfolgen ziehen zu können, will ich izt alle sich auf einander beziehende, unstreitige oder erwiesene Hauptsäze vom moralischen Gefühl wiederholen und ordnen. Es ist also erwiesen:

1) Daß sowohl die allgemeine Idee von Tugend, als auch die Vorstellung von einigen Arten tugendhafter Handlungen und Gesinnungen insbesondere, eine solche Uebereinstimmung mit den natürlichen Neigungen und Trieben des Menschen haben, daß sie auch ohne die Vorstellung vom Nuzen, den sie bringen, einiges Wohlgefallen, und Verlangen erwecken können.

2) Aber es ist nicht eine eigene, einfache Beschaffenheit, die dieses Verhältniß, und dieses Wohlgefallen hervorbringt; sondern

3) es entsteht dasselbe vielmehr aus der Zusammenkunft und Verknüpfung von mancherley Eigenschaften und Verhältnissen, die einzeln, und auch in einiger Verknüpfung mit einander, auch bey demjenigen, was nicht Tugend und Recht ist, sich finden können.

4) Es giebt daher zwar ein natürliches moralisches Gefühl, in der Bedeutung eines Vermögens, den Unterschied des moralisch Guten und

Bösen

Bösen in vielen Fällen einigermaßen, ohne die Vorstellung von allgemeinen Grundsäzen des Rechts nöthig zu haben, bisweilen kraft des unmittelbaren Eindrucks, kraft der natürlichen Ideenassociation, und zwar mit Rührung, mit Wohlgefallen oder Mißfallen zu erkennen, welche Art der Erkenntniß, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, oft fühlen, oder empfinden genennt wird.

5) Aber es kann dieses Gefühl, unabhängig von der Anleitung und Aufklärung der Vernunft, nicht zum Richter über Recht und Unrecht angenommen werden; weil derjenige Effekt, den die Vorstellungen von Handlungen und Gemüthsbewegungen unabhängig von den Zergliederungen und Verknüpfungen der Vernunft auf den Menschen machen, nicht genau und beständig genug nach dem sich richtet, was sie recht oder unrecht macht, gut oder verwerflich, zufolge der allein erweislichen, unleugbaren Grundsäze, zufolge des Verhältnisses der vollständigern Kenntniß ihres Gehaltes, und ihrer Wirkungen zu den unabänderlichen Grundtrieben des Willens.

6) Ein vollkommeners moralisches Gefühl, als das ursprünglich natürliche ist, kann eine Folge

seyn von den durch Unterricht und Nachdenken erlangten Begriffen und Grundsäzen der Vernunft, welche, auch wenn sie nicht deutlich wahrgenommen und unterschieden werden, vermöge der allgewaltigen Wirkungen der Ideenassociation ihnen gemäße zusammengesezte Empfindungen, und darauf gegründete unmittelbar scheinende Urtheile bey moralischen Anlässen erzeugen helfen können.

7) Und gleichwie überhaupt unsere Natur so eingerichtet ist, daß die Empfindung uns unterrichtet und antreibt, wo die Vernunft es nicht kann; also ist es auch der Vernunft gemäß, nie gegen Gefühle zu handeln aus Leichtsinn, oder auch wegen eines ungeprüften Vernunftgrundes.

8) Dieses erzeugte moralische Gefühl kann auch noch ein natürliches Gefühl heißen; nicht zwar in der Bedeutung, wie die Natur der Kunst, der Gewohnheit, oder überhaupt der Ausbildung mittelst des Einflusses äußerlicher Ursachen, sondern wie sie dem Irrthum und Betrug (Cic. Fin. V. 1.) Veranstaltungen, die den natürlichen Haupttrieben Gewalt anthun, und sie verunstalten, entgegen gesezt wird; wenn es nämlich auf die natürlichen Denkarten und Verhältnisse der Dinge, auf Wahrheit, gegründet ist. Und es kann sich auch ein Mensch um so vielmehr auf dieses

sein

sein moralisches Gefühl verlassen, je richtiger seine Grundbegriffe, und die Verbindungen derselben, und je feiner und faßlicher sein innerer Sinn von Natur und durch Uebung ist. Doch ist es immer unvorsichtig, einem unentwickelten Gefühle ganz allein trauen zu wollen, wenn man es in seiner Gewalt hat, durch vernünftige Untersuchungen, eine Sache richtig zu beurtheilen; und noch weniger erlaubt, offenbare Folgen aus unwiderleglichen Grundsäzen zu verachten.

9) Endlich ergiebt sich die Folge, daß das Vermögen des moralischen Gefühls in keiner der erweislichen Bedeutungen einen eigenen Sinn ausmacht, auf die Weise, wie die andern Sinne, indem es uns keine eigene einfache Grundbegriffe, unabhängig von andern äußern oder innern Sinnen verschaffet, wie hingegen die äussern Sinne das Selbstgefühl, das Gefühl des idealisch Schönern und Erhabenen, das Gefühl des Wahren, und vielleicht auch das sympathetische Gefühl thun. Der Begriff von dem, was moralisch gut oder recht ist, ist der Begriff vom Guten in Superlatiuo. Und das moralische Gefühl gehört mit zu den unzählbar vielen Anwendungen des allgemeinen Grundvermögens der Seele gewahrzunehmen, und dabey mit

Wohlgefallen und Mißfallen gerührt zu werden bey der Verknüpfung mehrerer Eindrücke, oder Vorstellungen.

§. 5.

Bemerkungen einiger theoretischen und praktischen Folgesätze.

Der vortrefliche Smith *) ist der Meynung, daß nur der Theil der Untersuchung über das moralische Gefühl, welcher das Merkmal der Tugend betrifft, für die Praxis von Folgen seyn könne; die Verschiedenheit der Meynungen über den Grund des Wohlgefallens an der Tugend aber ganz und gar nicht. Dieser Meynung kann ich nicht ganz beypflichten. Ob ich gleich mit ihm die erste Untersuchung allerdings für wichtiger halte: so glaube ich dennoch, daß es in der praktischen Sittenlehre, und in der Einrichtung seines eigenen Verhaltens nicht ganz gleichgültig sey, was für Vorstellungen von dem Grunde des moralischen Beyfalls und Antriebes einer hege. Denn die Absicht und Geschicklichkeit, Neigungen zu stärken, zu schwächen, überhaupt zu regieren, erfordert ja doch gewiß Kenntniß ihrer Gründe.

Es

*) Part. VI. Sect. III. Introd. p. m. 3. 188.

Es wird daher nicht unnüz seyn, wenn wir noch einige Folgerungen aus den erwiesenen Grundsäzen anmerken; deren weitere Entwickelung jedoch dem nachdenkenden Leser überlassen werden muß.

1) Da wir keinen besondern natürlichen Grundtrieb zur Tugend haben: so wird sie also um so viel mehr von der Erziehung abhängen.

2) Und, da alle Gründe dieses Triebes, und des Wohlgefallens an der Tugend von der Art sind, daß sie entweder auf eigne Schwäche sich beziehen, oder auch von dem, was nicht völlig gut und recht ist, erregt werden können: so muß eingestanden werden, daß der Grund menschlicher Tugend nicht ganz reine Vollkommenheit ist.

3) Aber eben diese Untersuchung, auf die entgegengesezten Neigungen angewandt, wird lehren, daß kein schlechterdings böser Grundtrieb im Menschen ist, daß er von Natur das moralische Böse nie darum, weil es dieses ist, begehre.

4) Die Tugend, so fern sie eine Fertigkeit ist, kann nur durch Uebung erzeugt werden; sie erfordert aber nicht nur **Unterricht**, in so fern sie Kenntniß dessen, was recht ist, voraussezet, sondern auch darum, weil das vernünftige, und allein dauerhafte Verlangen nach derselben nur durch die

Erkenntniß des wahren Verhältnisses ihrer Geseze zu den unveränderlichen Grundtrieben unsers Willens bewirkt werden kann. Die Fähigkeit und Dispositionen dazu sind zwar in ungleichem Grade angebohren; aber keinem so, daß er bey jeden äußerlichen Umständen wirklich tugendhaft, und keinem so, daß er unter jedweden Umständen lasterhaft werden müste.

5) Da die Triebe des eigenen Vergnügens und Vortheils bey allen Menschen von Natur stärker sind, als der Trieb der Sympathie, und auch die Vorstellungen äußerlicher Empfindungen ursprünglich stärkere Eindrücke machen, als die Vorstellungen von den Vergnügungen des innern Sinnes: so wird es rathsam seyn, die Pflichten eher und öfter durch die Vorstellung des Nuzens und der Nothwendigkeit, als durch den Grund ihrer Schönheit zu empfehlen. *)

6) Gleichwie aber derjenige die Tugend noch nicht besizt, der im einzelnen Fall noch immer durch die Vorstellungen des Vortheils oder Schadens

*) Man sehe, wie weit selbst Hutcheson hiemit übereinstimmt, in der Untersuchung unserer Begriffe von Schönheit und Tugend Abh. II. Abschn. VII. §. 2. und in der Abh. vom moral. Gefühl Abschn. IV. §. 4.

dens zur Beobachtung der Pflicht angetrieben werden muß, indem die Tugend darinne besteht, daß die Erfüllung der erkannten Pflicht, Fertigkeit und Gewohnheit geworden ist; also ist der Gebrauch der andern Reize der Tugend nie zu vernachläßigen, sondern vielmehr sehr daran gelegen, daß das Gefühl des wahren Schönen und Schicklichen früh und stets bewahrt werde, um auch durch diese Vorstellungen Liebe zur Tugend erwecken zu können.

7) Da die Erkenntniß eines Unterschiedes der Handlungen nach dem Verhältnisse der richtigsten Vorstellung von ihren Folgen zu den Grundtrieben des Willens überhaupt, und auch die Rücksicht aufs Wohl anderer, und das gemeine Beste der Menschheit, mit einem Worte, das moralische Gefühl verschiedene von der Religion unabhängige Gründe hat: so kann also auch das moralische Gefühl und die Fähigkeit zur Tugend dem Atheisten nicht schlechterdings abgesprochen werden. Aber nicht nur kann zufolge desselben der Umfang der Pflichten, die er anerkennt, so groß nicht seyn, als die Religion ihn bestimmt; sondern es fehlen ihm auch viele der allerkräftigsten Antriebe zur getreuen und beständigen Beobachtung derselben.

Anhang.

Anhang.

Vom Gefühl des Schönen im Verhältnisse zum moralischen Gefühl.

§. 1.

Absicht des Gegenwärtigen. Bestimmung des Begriffes vom Schönen; wie fern dasselbe objektiv ist und empfunden wird.

Unter den Gründen, deren sich diejenigen bedienen, die das moralische Gefühl für einen besondern Sinn und Grundtrieb halten, ist auch dieses einer, daß der Mensch noch gar mancherley, von den äußern Sinnen verschiedene und von der Vernunft unabhängige, dem moralischen Gefühl ähnliche Sinne und damit verknüpfte Triebe in sich habe. Und dahin rechnen sie besonders das Gefühl und die Liebe fürs Schöne und Schickliche. Ferner ist es eine bekannte und besonders durch Home mit vieler Wärme getriebene Behauptung, daß die Verfeinerung und Belebung des Gefühls für das Schöne überhaupt dem moralischen Gefühl und der Tugend vielen

vielen Vortheil bringe. Es ist also bey einer ausführlichen Abhandlung über das moralische Gefühl nüzlich, auch dieses an sich merkwürdige Stück unsers innern Wesens in Untersuchung zu nehmen.

Es findet sich aber in dieser Materie beynahe eben so viele Verwirrung und Uneinigkeit, als in derjenigen, um welcher willen sie hier erörtert werden soll. Eine der vornehmsten Ursachen davon ist, daß man die sehr verschiedenen Arten von Gegenständen, die unter dem so weitläuftigen Begriffe vom Schönen, nach der gemeinen Anwendung des Wortes, vorkommen, theils einzeln nicht genug berichtiget, theils nicht genug mit einander vergleichet; bald nach Beobachtungen urtheilet, die sich nur auf gewisse Arten des Schönen beziehen, und dennoch seine Schlüsse und Grundsäze allgemein machen will; bald in das metaphysische Wesen vom Schönen sich einschränket, und dadurch für die wirklichen Erscheinungen in der Natur sehr wenig gewinnt. Dann redt einer, um die Wirkungen der Schönheit zu erklären, nur vom Körper und von Nervenlösung, der andere nur von Begünstigung der Denkkraft. Der eine schliest das Große vom

Schönen

Schönen aus, und der andere das Kleine; und dem dritten wird es am Ende gar zweifelhaft, ob Schönheit nicht ein leerer Name, oder doch bloß der Name einer sehr veränderlichen subjektiven Empfindung, nicht einer gewissen objektiven Beschaffenheit sey.

Eine vollständige Ausführung der natürlichen Begriffe und Grundsäze vom Schönen, ist gegenwärtig die Absicht gar nicht; sondern es wird nur so viel davon beygebracht werden, als zur Bestätigung und Aufklärung der moralischen Schlußfolgen nöthig ist.

Ausgemacht ist, daß es vielerley gibt, was den Augen und Ohren natürlicher Weise gefällt, unabhängig von besonders dazu erzeugten Dispositionen in den Organen oder in dem Ideensystem. Dahin gehören gewisse einfache Eindrücke von Farben und Tönen. Die schwarze Farbe machte auf Menschen, denen aber erst das Gesicht geöffnet war, und bey denen also die Ideenadsoziation noch nichts beytragen konnte, einen unangenehmen Eindruck *). Kinder lieben Lichtschein. Die Töne der Anfänger auf der Violin

*) S. *Burke's* Enquiry part. IV. Sect. XV.

Violin thun dem Ohr weh. Bey zusammenwirkenden Eindrücken, ist die Uebereinstimmung oder eine gewisse Einheit bey der Mannichfaltigkeit *), was auch aus Liebe zu seiner Hypothese, ein englischer Forscher **) dagegen eingewendet hat, und gegen die einseitige Uebertreibung

*) Einheit bey der Mannichfaltigkeit oder Uebereinstimmung des Mannichfaltigen. — Beydes sind Ausdrücke für sehr allgemeine und abgezogene Begriffe; daher die Anwendung auf die Erfahrungen manchem schwer wird. In einigen Fällen ist jene Einheit des Mannichfaltigen, Einheit oder Einerleyheit der Dinge und Beschaffenheiten, Aehnlichkeit der vielen Dinge, ein Ding mit allerley Veränderungen; wie z. B. in der Musik, wo ein Ton durch mehrere Instrumente erweckt, ein Thema auf verschiedene Weise ausgeführt, verändert wird. Bisweilen ist es der ontologische Begriff von der Einheit, Vereinbarkeit des Mannichfaltigen zu einem Dinge, einem Karakter, einem sinnlich oder intellektualisch faßlichen Ganzen. Bisweilen ist es Einheit des Maaßes, Gleichheit oder Proportion. Bisweilen Einheit des Ziels und der Bestrebungen.

**) Der eben angeführte Burke. Auch Hogarth ist mehr dagegen als dafür.

treibung dieses Begriffes allerdings mit Grunde eingewendet werden mag, theils Ursache, theils nöthige Bedingung des Wohlgefallens. Sie macht zwar nicht das Gefällige eines jeden schönen Dinges ganz, aber doch das allgemeine Wesen der zusammengesezten, eigentlichsten sinnlichen Schönheit, und ein wesentliches Stück bey allen Arten des Schönen aus *). Man nehme

*) Auch hievon kann einige Erläuterung für manche noch nüzlich seyn. Wer die Uebereinstimmung oder Einheit des Mannichfaltigen zum Karakter der sinnlichen Schönheit, auch wer dieß zum allgemeinen Begriff des Schönen aller Arten annimmt, behauptet damit nicht, daß jede Art von übereinstimmenden Mannichfaltigen oder jeder Grad der Uebereinstimmung, intellektuale oder moralische Schönheit sey; oder daß dasjenige, wornach die Schönheit bestimmt wird, das ganze Wesen, den ganzen Werth einer Sache ausmache. Uebereinstimmung des Mannichfaltigen macht unterdessen immer die Schönheit der Tugend aus; das was an ihr dem durchschauenden und überschauenden Geiste gefällt, auch wenn er nicht gerade ihre Nuzbarkeit sich denkt. Es ist die Uebereinstimmung der Bestrebungen und Zwekke; alle einzelne Handlungen dahin zielend, alle Neigun-

nehme sie weg, diese Einheit des Mannichfaltigen aus einem Konzerte; wer wirds aushalten?

Neigungen darinne übereinstimmend. Und das Ziel selbst, was ist dieß? Glückseligkeit? Gemeines Wohl? Ist dieß nicht auch wieder Uebereinstimmung? Wo ist anders Glückseligkeit, wo anders Zufriedenheit des Individuums sowohl als der Gesellschaft, als wo Mannichfaltigkeit und Einheit ist? Die Tugend könnte diese eine ihrer Beschaffenheiten, diese ihre Schönheit, völlig gemein haben mit andern Dingen; die darum doch nicht mit ihr verwechselt werden müsten; aber die Gemeinschaft ist in der That nicht, wie beym ersten Anblick sie manchem vielleicht scheinen kann. Einige solche Uebereinstimmung ist wohl auch in den Handlungen und im Leben des Lasterhaften; es sieht einiges darinne auch schön her. Aber völliger, schärfer eingesehen; und die Uebereinstimmung verliert sich, es ist nicht mehr schön.

Die intellektuale Schönheit oder die Schönheit der Gegenstände des Wahrheit schauenden Verstandes, ist die zur Evidenz gebrachte Uebereinstimmung mehrerer Vorstellungen zur Bildung, Gründung, Befestigung eines intellekt. Ganzen, eines Lehrbegriffes, Beweises, Systems.

Nach möglichster Anschauung des Ebenmaaßes und der Ordnung, werden Bäume und Gebäude, oder einzelne Theile derselben, wenn sie gleich einzeln schön sind, zusammen nichts so schönes mehr vorstellen. Daß bey einem großen Gegenstande, wie Home auch bemerkt, die Regelmäßigkeit so nöthig nicht ist, als bey kleinen; gibt keinen Einwurf dagegen, sondern vielmehr Bestätigung. Denn theils ist eine besondere Ursache der Ergözung in dem Großen, theils können beym Totaleindrucke eines großen Gegenstandes, wenn er auch als eine Einheit beachtet wird, die Unregelmäßigkeiten der Theile nicht so wahrgenommen werden.

Aber diese Eigenschaft der sinnlichen Gegenstände, und der daher entstehende Eindruck ist freylich nicht der einzige Grund des jedesmaligen Wohlgefallens, und des daraus entstehenden Urtheils über die angenehmen oder unangenehmen Beschaffenheiten des Gegenstandes. Die im Innern liegenden Ideen, die Eindrücke ehemaliger Gefühle, die dabey wieder aufleben, selbst die Begriffe und Grundsäze, die Vorurtheile, das Selbstgefühl, die Eigenliebe, und alle Leidenschaften haben dabey einen unbestimmlich

großen,

grossen, und selten auch dem Beobachter seiner selbst achtenden Seele ganz sich offenbarenden Einfluß. Schon bey einfachen Gegenständen ist es bisweilen zu vermuthen, bisweilen gewiß. Die Stimme, die als Ausdruck eines verdrüßlichen Zustandes uns bekannt, diejenige, die der Stimme eines verhaßten Menschen oder Thieres ähnlich ist, komme sie her wo sie wolle, wird uns, wo jenes Verhältniß wirken kann, nie gefallen. Die Farbe blühender Wangen und junger Rosen, die Farbe, in welcher der Frühling gebohren wird, in welcher nach einer thaureichen Nacht, nach einem fruchtbaren die Luft kühlenden reinigenden Regen Saatfelder und Wiesen sich zeigen, diese Farben müssen, wo sie auch vorkommen, von solchen Verwandschaften Vortheil ziehen; Wonnegefühl aufwecken, außer demjenigen, was hie wie dort aus ihrem eigenthümlichen Reize entspringt. Die schwarze Farbe ist gewiß auch als die Farbe der Nacht und des Schreckens unangenehm. — In besondern Fällen kann eine andere Adsoziation stärker seyn. — Schatten hebt bisweilen die Schönheit. — Aber Ausnahmen lassen solche Bemerkungen immer statt finden. Ob Wellenlinie und Rundung bloß gefällt, weil es Wellenlinie

und Rundung ist; oder weil es Aehnlichkeit hat mit Gegenständen, die eigene Reize haben, läßt sich wohl noch fragen *).

Aber was wird es erst, wenn die Gegenstände zusammengesezt sind. Winkelmann mag noch so sehr eifern gegen diejenigen, die die eigentliche Schönheit eines Gesichts nicht in dem Ebenmaaße erkennen wollen. Nach der Kunstsprache hat er vielleicht völlig Recht. Aber nicht nach der Sprache des gemeinen Gefühls. Ebenmaaß ist auch da etwas; aber es ist das Wenigste bey der Schäzung nach der vollen natürlichen Empfindung. Und wo es auch mehr ist: so ist noch die Frage, ob alles aus ihm selbst kömmt, oder von verwandten Quellen? Wenn gerader Sinn und gerade Bildung, Harmonie der Gesichtszüge und Harmonie der Triebe mehrentheils

*) Ich kenne jemanden, dem bey der Hogartschen Schönheitslinie eine solche Aehnlichkeit mit der Beugung der Medizeischen Venus auffiel, daß er in Versuchung gerieth, zu argwohnen, diese Aehnlichkeit könne bey ihm und vielleicht auch bey andern Ursache einiger Bewegungen seyn, die jene Linie, wie sie bey Hogart (Nro. 4.) gezeichnet ist, erreget.

rentheils beysammen sind, oder auch nur geglaubt werden: so gewinnet gewiß der sinnliche Eindruck durch die Verknüpfung des Geistischen. Die Arten fremder Einflüsse lassen sich nicht abzählen; und wer leicht dieselben für zu weit hergeholt ansieht; hat schwerlich genug beobachtet. Daß bisweilen die Vorstellung der Nuzbarkeit, das Regelmäßige, die Einheit bey der Mannichfaltigkeit, angenehmer macht, ist gewiß; aber daß sie es in allen Fällen thue, wie Hogart behaupten will, ist übertrieben. Oft kömmt das Vergnügen aus den Verstandestrieben, denen die Aehnlichkeit und Gleichheit des Mannichfaltigen Anlaß zur Vergleichung, leichtere Fassung und Einsicht gewähret. Oft kömmt alles oder vieles von eingesogenen Urtheilen anderer her. Die Großen, denen man gerne ähnlich seyn mag, die Meister in der Kunst, die durch die Vorstellungsart, durch die Mittheilung ihres Enthusiasmus, der oft sehr zufällige Ursachen haben kann, den natürlichen Reiz der Dinge vermehren, können Ursache eines lange Zeit fast allgemeinen Geschmacks seyn. Was macht nicht oft der bloße Name des Künstlers; und woher hat er seine Kraft anders, als von den einmal zugesellten Ideen? Wir fliehen vor einem Gesichte, sagt

ein launigter Schriftsteller, bey welchem das Gesicht unserer sel. Muhme, auf deren Schooß wir keine Ruhe fanden, und ängstlich den Armen der Mutter zueilten, wieder in uns auflebt; und ohne weitere Umstände bitten wir einen Fremden zu Gaste, in dessen Physiognomie die Aehnlichkeit mit dem Freunde unsrer Jugend auf uns wirkt. Des Cartesius Gefallen an schielenden Augen und die Ursache desselben sind bekannt. Sollten die Schwarzen eine Farbe oder Gesichtsbildung schön finden, die ihre liebsten Freunde und Freundinnen nicht haben; oder die in einem gewissen höhern Grade bey ihnen Krankheit ist? Wenn die Frauen unter ihnen den Europäern den Vorzug geben; so weis man, daß es eben nicht um der Farbe willen ist.

Wenn Natur oder Lebensart einen Fehler hervorgebracht haben: so ist die Vernunft geschickt genug, ihn durch ein schönes Gleichniß lieblich zu machen. Weiße Zähne haben Hunde und Affen, sagen die Indianer, die sich die Zähne schwärzen, und ohne Zweifel durch das Betelkäuen schon verfärben. Was zuerst um eines beständigen oder zufälligen Nuzens willen geschah, wird durch Gewohnheit zur Mode, durch Mode

zur

zur Schönheit. Vielleicht bemahlten sich die Wilden zuerst, gegen die ihnen so beschwerlichen Fliegen und andere Insekten ihre Haut zu schüzen. Die langen Manschetten sollen einmal am französischen Hofe aufgekommen seyn, um gewisse hohe Hände, die sich eben nicht in dem reizendsten Zustande befanden, zu überdecken. Die einen hatten Ursache sich zu schminken; und waren glücklich genug, die andern zur Nachahmung zu reizen, die Ursache gehabt hatten es nicht zu thun. Bey allen neuen Veränderungen der Kleiderform ist erstlich viel Redens von Nuzen und Bequemlichkeit; nicht lange aber währt es, so vernichtet diesen Grund die Begierde, recht modisch zu seyn. Schönen Leuten steht alles schön, sagt das Sprichwort schon; und Redner, die Beyfall haben, werden bis auf ihre Fehler kopirt. Die Menschen unterscheiden Wesen und Zufälliges zu wenig von einander, und verstehen zu selten, wodurch eigentlich die Dinge ihre Wirkungen hervorbringen. Nationalhaß muß Haß und Verachtung ausländischer Formen und Einkleidungen um so viel mehr bewirken, jemehr die Menschen noch von unentwickelten Eindrücken abhängen. Aufgeklärte Völker werden leichter Kosmopoliten, was die Kleidung anbetrift. Doch

hört man noch oft unter ihnen Urtheile, die den Einfluß feindseliger Ideen auf gleichgültige Dinge beweisen.

Aus allen diesen Bemerkungen ist nun hinlänglich klar, wie das Urtheil von Schönheit oder Häßlichkeit äußerlicher Gegenstände, ob es gleich einige natürliche objektive Gründe hat, dennoch dergestalt unter dem Einflusse durch zufällige oder natürliche Verhältnisse geknüpfter Verbindungen mit den Wirkungen anderer Dinge stehe; daß es gewiß selten von reiner Empfindung des gegenwärtigen sinnlichen Eindruckes herrührt, geschweige denn, daß der Geschmack eines Menschen überhaupt je auf einen so einfachen Grund beruhre.

Und daraus ist weiter klar, wie auch bey einem geringen Unterschiede in dem Bau der Empfindungswerkzeuge und ohne allen Unterschied der Grundtriebe, diese Art der Empfindungen, oder vielmehr der Urtheile, bey mehrern Menschen so verschieden seyn kann; selbst bey einfachen Eindrücken. Von Zirkel- und Wellenlinien habe ich vorher schon etwas angemerkt. Die Figur des Quadrats oder des Kubus wird von einigen als diejenige, die unter den eckigen die gröste

Schön-

Schönheit hat, angegeben, und dem Oblong vorgezogen. Ich kann nicht sagen, daß dieß meine Empfindung ist; und der Grund könnte wohl in einer verschiedenen Ideenadsoziation liegen.

§. 2.

Anwendung auf die idealischen und geistischen Schönheiten.

Unter den Arten von Schönheit, die nicht den äußern Sinnen vorliegen, ist eine, die noch gleiche Gründe mit der vorhergehenden hat, diejenige nämlich, die in den Bildern der Imagination von körperlichen Dingen liegt. Aber es gibt andere dem innern Sinn sich offenbarende Arten von Schönheit, die der moralischen schon näher kommen. Und unter diesen verdient eben darum bey unserer Absicht diejenige, die das Schickliche und Anständige ausmacht, eine genauere Untersuchung. Sie findet sich in den Manieren der Handlungen, und allen denjenigen Bestimmungen des Aeußerlichen, die weder durch die Geseze der strengen Gerechtigkeit nothwendig gemacht, noch zu den entscheidenden Merkmalen der Rechtschaffenheit gezählet werden.

Daß es gar keinen natürlichen Wohlstand gebe, sondern alles auf Gewohnheit und zufällige Ideenverbindungen beruhe, kann weder mit den Beyspielen der allerdings oft sehr abweichenden Sitten und Gebräuche, noch sonst womit hinlänglich bewiesen werden. Denn einiges, was unter diesem Namen begriffen wird, ist offenbar beym unmittelbaren Eindruck auf den äußern Sinn, unangenehm, ekelhaft, übel auffallend. Die Gewohnheit kann gleichgültig dagegen machen. Aber darum hört das Gegentheil nicht auf natürlich zu seyn. Uebereinstimmung des Mannichfaltigen ist, vermöge des Vorhergehenden, durch Naturgeseze uns angenehm gemacht. Und es ist hauptsächlich diese Uebereinstimmung des Aeußerlichen, so fern man es nach Willkühr einrichtet, in sich und mit andern physisch oder moralisch nothwendigen Eigenschaften und Verhältnissen, was das Schickliche, das Anständige und Gefällige desselben ausmacht. Einigen Unterschied des Schicklichen und Unschicklichen empfinden wir also vermöge natürlicher Triebe und unveränderter Eindrücke.

Aber dieß ist freylich wiederum bey weitem nicht der ganze Grund aller Erscheinungen. Die Ideenadsoziation thut wieder ihre Wunder dabey; und macht eigentlich die Sache erst wichtig. Man schliest aus der Vernachläßigung des Anstandes und der gefälligen Manieren, auf Mangel des Geschmacks überhaupt, auf Mangel an Gefälligkeit und Nachgiebigkeit, an Erziehung und Umgang mit der feinern Welt, an Achtung für die Urtheile anderer, für ihre Denkarten und Gewohnheiten; und wo kann dieß nicht schon hinführen und Bewegungen erregen? Man schliest auf Mangel an Klugheit, da dem Klügel der Einfluß, welchen die Sache auf die Urtheile und Gesinnungen anderer hat, dieselbe wichtig macht; man schliest — ob gleich nicht allgemein richtig, doch auch nicht ohne allen Grund — daß wer in Kleinigkeiten — die aber dadurch, daß sie oft vorkommen, zum Vergnügen des Lebens etwas erhebliches beytragen können — wo es so wenig kostet, um sich nach andern zu richten — andern Vergnügen zu machen und Misfallen zu verhüten, sich nicht angelegen seyn lasse, auch bey wichtigern Verhältnissen seine Trägheit und Unempfindlichkeit oder Selbstsucht nicht überwinden werde.

Dies ist aber nicht die einzige Weise, wie die Ideenverbindung dem Gefühl fürs Anständige fremde Zuflüsse zuführet. Das vorzügliche Wohlgefallen oder Zutrauen, so einige Personen überhaupt einflößen, verbreitet sich leicht über einzelne Manieren, und macht, daß sie für schön und anständig gehalten werden. — Bey den Chinesern sollen es vornehme Leute für unanständig halten, sich die Nägel zu beschneiden, weil gemeine Leute um ihrer Arbeiten willen es thun müssen. Die herrschenden Begriffe in den andern Arten des Schönen und des physisch Guten überhaupt, haben auch vielen Einfluß, besonders in dem Begriffe von Höflichkeit. Ein jedes Volk ehret und bewirthet seine Gäste nach seinen Begriffen von den Gütern und Vergnügungen. — Vom Einflusse des moralischen Gefühls haben wir bald ausführlicher zu handeln. Das Angezeigte wird schon hinlänglich seyn, die mannichfaltigen Quellen des Gefühls und die veränderlichen Gründe der Urtheile vom Wohlstande einzusehen, und die Verschiedenheiten des Geschmacks in Ansehung dieser Art von Schönheit überhaupt begreiflich zu machen; wenn sich gleich von einzelnen Fällen nicht immer Rechenschaft

schaft geben läßt, da die Veranlassungen besonderer Ideenvereinigungen so sonderbar und zufällig seyn können, daß sie niemand aus den bloßen Wirkungen erforschen kann.

§. 3.

Einfluß des Gefühls des Schönen auf das moralische Gefühl.

Es wird schwer oder vielmehr im Allgemeinen unmöglich zu entscheiden seyn, ob das Gefühl fürs Schöne mehr Einfluß auf das moralische Gefühl, oder dieses mehr auf jenes habe. So viel ist gewiß, daß er auf beyden Seiten beträchtlich ist. Die ersten moralischen Begriffe bey der Erziehung werden häufig auf die Begriffe vom Schönen, von dem, was artig und wohlanständig ist, gegründet. Dabey werden freylich diese leztern nicht immer von natürlichen Empfindungen abgeleitet; sondern vielmehr selbst durch eine bisweilen sehr unnatürliche Ableitung bewirkt. Werden sie aber auf die natürlichen Empfindungen der Sympathie, auf das unläugbar natürliche Wohlgefallen an Regelmäßigkeit und Ordnung, oder auch nur auf einen vernünf-

tigen Beyspielen gegebenen Beyfall gegründet: so können sie allerdings eine gute Grundlage der moralischen Empfindungen und Triebe werden. Gehorsam und Gefälligkeit sind Haupttugenden des kindischen Alters, die man eben mittelst jener Begriffe insgemein zu erwecken sucht. Aber gleichwie man, um der Natur keine schädliche Gewalt anzuthun, sie doch allmählig dazu gewöhnen muß: also ist es zu beklagen, daß aus eigenem Unverstande, oder aus Folgsamkeit gegen die unbedachtsamen Forderungen des großen Haufens, Etiquettenhöflichkeit und Modezwang dabey so oft für die ungleich bessern natürlichen Beweise des Wohlwollens, der Dankbarkeit und der Gefälligkeit genommen werden. Rousseau, der so viele Vorurtheile der Erziehung rüget, hat auch dieses nicht vergessen. Man braucht darum nicht von einem Extrem aufs andere überzuspringen.

Es giebt bey jedem Geschlechte ein Alter, wo der Trieb zum Schönen der herrschende ist. Bey dem zärtern Geschlechte ist er es fast beständig. Häßlich, garstig sind für dasselbe die fürchterlichen Bezeugungen des Unwerthes; Schön ein Beweggrund, bey dem es nie ungerührt

rührt bleibt. Wie viel ist nicht daran gelegen, daß in der Phantasie und Denkart dieses Geschlechtes die Begriffe vom Schönen eine reine Grundlage bekommen und so angebauet werden, daß aus ihnen Triebe nach den höhern Vollkommenheiten des menschlichen Geistes entstehen. Es bleibe immerhin Schön der Zuruf, mittelst dessen wir die Herzen unserer Töchter und Freundinnen wecken und locken. Aber mit den deutlichsten Merkmalen der lebhaftesten Ueberzeugung lasset uns dieses ihnen gewidmete Wort aussprechen, wenn sie Schönheiten des Geistes zeigen, wenn Lichtstrahlen des feinen Gefühls durch Güte des Herzens gemildert aus ihnen hervorleuchten; und kaltsinniger, wenn ein neuer Kopfpuz ihnen gut steht. Allmählig lasset uns sie belehren, daß sie den dauerhaftesten und wichtigsten Beyfall durch Schönheiten der Seele auch ohne vortheilhafte Bildung des Körpers, aber nie durch körperliche Reize beym Mangel jener höhern Vollkommenheiten erlangen können. Endlich beweise ihnen Erfahrung und Nachdenken den, in gehörigen Schranken unleugbaren physiognomischen Hauptsaz, daß die schönste natürliche Gesichtsbildung durch Laster und bösartige Leidenschaften

verun-

verunstaltet werde, und durch herrschende Empfindungen eines vernünftigen Wohlwollens unwiderstehliche Reize in die unregelmäßigste Bildung gebracht werden. So werden wir durch das Gefühl fürs Schöne, die edelsten Keime des moralischen Gefühls entwickeln und unterstützen *).

Aber die Einflüsse des Gefühls fürs Schöne können dem moralischen Gefühl auch schädlich seyn, und würden es mehrentheils seyn, wenn der Mensch seinen natürlichen Trieben ohne alle Wartung und Anweisung überlassen bliebe. Die Menschen sind von Natur mehr sinnlich als empfindsam; Empfindsamkeit für die höhern Schönheiten, die über alle sinnliche Antriebe herrschte, ist schwerlich je das Werk der bloßen Natur. Die Wahl zwischen Schönheit und Tugend wird jedem jungen Alziden schwer werden, und der Reiz sinnlicher Schönheit immer in des Lebens Wohlfahrt eine der gefährlichsten Klippen seyn; zumal, wenn die Entscheidung von den unverstärk-

ten

*) Da mag ein wenig Platonismus von dem wesentlichen Schönen immer gut seyn. Nur daß der Körper nicht ganz darüber vergessen werde.

ten natürlichen Gefühlen abhängt. — Selbst die feinern Schönheiten verführen nur gar zu oft zu Irrthümern und Lastern. Jenen verschaffen die Reize der dichterischen oder rednerischen Einkleidung, nach dem Zeugnisse der Meister in der Kunst, und der täglichen Erfahrung, Eingang, wie ungeheuer sie auch immer seyn mögen; und Mode macht oft Thorheiten zur Pflicht. Der Vorwurf des Lächerlichen, mag er auch noch so wenig Grund haben, überwiegt die deutlichsten Aussprüche der Weisheit und Rechtschaffenheit. Der Schmeichler verdrängt den Freund; und Schimmer äußerlicher Vorzüge verdunkelt das Verdienst am Hof und in der Schäferhütte. — Auch der Hang zu den feinern Vergnügungen kann von den Pflichten abziehen; in tändelnde Schwärmerey, Eitelkeit, Wollüsteley oder empfindsamen Müßiggang ausarten. Und wenn es Wege von ihnen zu den höhern geistischen Ergözungen giebt: wer kann leugnen, daß ihre Bewegungen nicht auch mit den Reizen der thierischen Triebe nahe genug verwandt sind, um bey einem gewissen Temperamente leichter noch nach dieser als nach jener Richtung zu wirken? Doch dies alles ist nicht nothwendig so, nicht na-

türlich, in Absicht auf die Antriebe der Vernunft. Die Tugend ist keine Feindinn des Vergnügens. Sie gewährt in der Erfahrung so gewiß, als es in den Schulsprüchen versichert wird, einen reinern, dauerhaftern, erhöhten Genuß auch der sinnlichen Freuden. Auch die sinnlichsten der Weltweisen haben eingesehen, daß man Wege der Tugend wählen müsse, um zum Vergnügen zu gelangen. Und wenn auch nicht alle diese Wege der überlegten Kunst zu genießen zur Tugend führten: so ist doch gewiß kein gröberer Irrthum, als daß die Triebe zum Schönen und Angenehmen mehr Befriedigung bey dem Laster als bey der Tugend finden.

Auch die Wahrheit, der Tugend Freundinn und Mutter, verträgt eine nette Kleidung und entehrt sich nicht nothwendig durch modische Form. Ist sie es nicht vielmehr ihren Zwecken schuldig, dem Irrthume diesen Vortheil über die Schwachheit des menschlichen Geistes abzugewinnen?

Es kann durch die Manier die Tugend sich gefälliger machen, ohne von ihrem Wesen etwas aufzuopfern. Wenn nur der Freund der Tugend

gend recht erwägen will, wie viel für die Zufriedenheit des Lebens und die gesellschaftliche Wohlfahrt durch Nachgiebigkeit, Gefälligkeit und Dienstfertigkeit in den beständig sich eräugnenden kleinern Vorfällen, unmittelbar gewonnen, und wie sehr jede wichtigere Absicht dadurch erleichtert werden kann: so wird er es bald dahin bringen, daß seiner Tugend der Vorwurf der Unfreundlichkeit und Unlieblichkeit nicht mehr gemacht wird, daß der gleißnerische Bösewicht, wenn gleich hie und da einmal, dennoch im Ganzen ihn nicht mehr verdunkelt.

So wie die Triebe der Gefälligkeit auf keinen festern und nahrhaftern Grund gepflanzt werden können, als auf redliches Wohlwollen und wahre Menschenliebe: so wird derjenige, der sich in den leichtern Geboten der Gefälligkeit geübt, und Anstand, Ordnung und Uebereinstimmung sich in allen Stücken zu Gesezen gemacht hat, schon einige mehrere Kräfte fühlen, schwerere Pflichten der Rechtschaffenheit auszuüben, die doch immer nur auf Ordnung und auf Bezwingung sinnlicher oder selbstsüchtiger Triebe zum Besten anderer oder zum eigenen höhern Vortheile gerichtet ist.

Zwar es können ihm auch einige Pflichten schwerer dadurch werden, daß er Haß und Tadel nicht vertragen, daß er nicht mißfallen will; er kann vielleicht einmal in Gefahr kommen, aus Mitleiden ungerecht zu handeln; wegen der Schönheit des Beweggrundes ein Vergehn nicht blos zu verzeihen, sondern zu bewundern, und an einem würdigen Manne sich zu ärgern, wegen der Rauhigkeit seines Aeußerlichen. Aber er wird nicht lange fehlen, wenn er seine Empfindungen mittelst der Vernunft aufzuklären und mit Grundsäzen zusammen zu halten sich gewöhnt hat. Insbesondere wird er bald einsehen und fühlen lernen, daß es wirklich bisweilen ein erhabenes, oder wie ein Grieche sagte, ein königliches Vergnügen ist, recht gethan zu haben, und darum gelästert zu werden; daß es aber mehrentheils doch nur auf die Manier ankömmt, um bey der getreuesten Befolgung strenger Pflichten nicht zu mißfallen, und wenigstens dem unpartheyischen Zuschauer nicht anstößig zu werden. Zur Ehre der Tugend und der Menschheit läßt sichs behaupten, daß in sehr vielen, vielleicht in den meisten Fällen, wenn es scheint, daß Menschen um ihrer Rechtschaffenheit willen verspottet und verachtet

tet werden, es nicht um der Tugend willen, sondern um der Schwachheit und der Unvollkommenheit willen geschah. Denn wahrlich die Tugend, wenn sie keine Flecken menschlichen Unverstandes und menschlicher Selbstsucht mehr hätte, wenn sie in ihrem himmelreinen Wesen erschiene, ganz Güte und ganz Weisheit — die Augen niederschlagen möchten wohl die Thoren; aber keiner wäre frech genug, ihrer zu spotten, oder zu sagen, daß sie nicht schön sey. Befleißiget euch also, Menschenfreunde, daß eure Tugend ganz Tugend werde, und alle gute Triebe des Herzens werden ihr zueilen, und ihr wird insbesondere das Gefühl fürs Schöne huldigen.

Wie unter dem Beystande der Vernunft der Geschmack am Schönen den moralischen Trieben Vorschub thun könne, bin ich bisher bemüht gewesen auszuführen. Um das System der Natur hiebey vollständig vorzulegen, darf nicht unbemerkt bleiben, wie der Vernunft und ihren Antrieben das Gefühl fürs Schöne bisweilen zu Hülfe kömmt. Ueberhaupt leidet es unsere halbthierische Natur nicht, von der Vernunft ganz allein ohne den Beystand des Instinkts regiert

zu werden. Ohne diesen würde der Mensch oft einen Theil seines Wesens und seiner Verhältnisse vergessen, und indem er nach übertriebenen Zielen einseitiger Vollkommenheit strebt, die wichtigsten Pflichten außer Acht lassen. Der Gelehrte würde bey seiner Weisheit, vielleicht Hirngespinnsten, verschmachten, und verschmachten lassen diejenigen, deren Leben von dem seinigen abhängt; der Weltmann bey seinen Projekten, vielleicht Grillen, seine Zeit zu oft verträumen, zu wenig sich oder andern leben. Ein engelholder Blick des Säuglings, ein munterer Blick des Knabens, ein zärtlicher Blick der Gattinn, vielleicht noch der Gesang der Nachtigall, vielleicht noch eine im Gedächtniß behaltene Empfindung eines Dichters rührt ihn, und bringt Wärme, Empfindung und allseitige Thätigkeit in seine Seele. Sollte sich nicht hieraus die Folge ziehen lassen, daß ein kultivirtes Gefühl fürs Schöne der menschlichen, d. h. so leicht sich verirrenden Weisheit, eben so wohl nöthig sey, als dem metaphysischen Verstande; um nämlich jene, wie diesen, vor allzuvieler Absonderung vom Ganzen zu bewahren, und der Vernunft die nöthigen Einflüsse der Empfindung zu bewahren?

So viel ist gewiß, daß die allzueigennüzige Klugheit viele Bande der gesellschaftlichen Natur des Menschen auflösen, selbstsüchtige Zufriedenheit und ungestörte Ruhe, den sorgenvollen Verbindungen mit dem Vaterlande und der Familie vorziehen würde, wenn das Triebwerk der Empfindung nicht bisweilen auflebte.

§. 4.

Vom Einflusse des moralischen Gefühls auf das Gefühl des Schönen.

Der Einfluß des sittlichen Gefühls auf den Geschmack in den schönen Künsten und Wissenschaften, die Regeln des Wohlstandes, und jeden Zweig des Gefühls und der Liebe fürs Schöne, ist in den meisten Fällen so einleuchtend, und in Ansehung seiner feinern Wendungen von scharfsinnigen Beobachtern so genau schon beleuchtet worden, daß ich mich nicht lange dabey aufhalten werde.

Ein jeder, in welchem die Tugendtriebe nicht erstorben sind, lernt es von sich selbst, daß Schönheit

heit, die sich dem Laster zugesellt, kein reines Vergnügen gewähret. Freunde der Tugend haben es zum wissenschaftlichen Grundsaze gemacht, daß die schönen Künste und Wissenschaften, wenn sie in der, der menschlichen Natur gemäßen Würde sich behaupten wollen, edle, gemeinnüzige Zwecke befördern müssen. Es ist wahr, die Liebe zum sittlich Guten kann, zufolge dieses Vorsazes, dem Wachsthum derselben nachtheilig werden; wenn sie, nach überspannten Begriffen gestimmt, alles schlechterdings verwirft, was gefährlich werden kann, die zufälligen Wirkungen von den nothwendigen nicht unterscheidet; oder die Natur und Bestimmung des Menschen zu einseitig beurtheilet, und ihm dasjenige zum beständigen Geschäfte machen will, wozu nicht ein jeder, nicht einer immer, geschickt ist. Hingegen kann auch das moralische Gefühl dem Antriebe zum Schönen den höchsten Schwung geben, wenn sie ihm das Verdienst der Tugend giebt, wenn sie ihm den Enthusiasmus der Religion oder des Patriotismus einflößet. Ohne Zweifel kann dieses zu den Ursachen ihres Flores in Griechenland gerechnet werden. Und sollte es nicht auch zu

den

den Ursachen gehören, die ihr Aufkommen in Italien beförderten*)?

Aus entgegengesezten Gründen kann die Befreyung von dem Zwange des sittlichen Gefühls das Gefühl fürs Schöne fürs erste vielleicht beleben und erweitern. Aber wenn einmal der Mensch anfängt die lebhaftern Empfindungen den reinern und dauerhaftern vorzuziehen, so geht er auch leicht weiter, und zieht den Küzel der gröbern Sinne den feinern Belustigungen vor; sinkt endlich zur thierischen Wollust herab; ist selbst gegen sinnliche Schönheit nur in dem Maaße empfindlich, wie die Vorstellungen der gröbern Lüste ihm dadurch erweckt werden; findet kraftlos, was nicht Wollust athmet, und verliert zu-
lezt

*) Ich möchte wissen, ob unter den Reformirten die schönen Künste verhältnißmäßig mehr oder länger vernachläßiget wurden, als unter den Protestanten? Die Sache ist mir nicht wichtig genug, um Untersuchungen darüber anzustellen. Die Frage kann sie vielleicht bey andern veranlassen.

lezt bey der Belustigung an obscönen Karrikaturen alle Begriffe von reiner und erhabener Schönheit *).

Besonders sind die Einflüsse der moralischen Begriffe und Empfindungen auf die Begriffe von Anstand und Höflichkeit merklich groß und wichtig. Bey einem gewissen Grade des Verderbnisses der Sitten kann zur Höflichkeit werden, was ohne dieses die gröbste Beleidigung seyn würde. In einer Entfernung von zehn Meilen kann man dieses bisweilen in demselben Lande, bisweilen in zwey Gesellschaften derselben Stadt beob-

achten.

*) Ein Zeugniß von Hume wird hier etwas gelten, und nicht überflüßig seyn. „Die Regierung Karls II." schreibt er Hist. of Engl. Vol. VI. p. 451. „die einige fälschlich als unser goldenes Zeitalter angeben, hielt vielmehr den „Fortgang der schönen Künste und Wissenschaften bey uns zurück. Es zeigte sich damals, „daß das unermeßliche Sittenverderbniß, welches der Hof begünstigte, dem guten Geschmack „in den Künsten nachtheiliger war, als selbst die „geschmacklosen Gesänge, die sinnlosen Reden „und die Schwärmerey des vorhergehenden Zeitalters."

achten. Im Stande der Unschuld kann etwas unbedeutend und gleichgültig seyn, was bey mehrerer Erkenntniß und lebhaftern Trieben die Vernunft für unschicklich erklärt. Mehr aus dem erstern als aus dem leztern Grunde kommt ohne Zweifel die otaheitische Etiquette, daß bey gewissen feyerlichen Besuchen das Frauenzimmer vor Männern die Kleider abwirft. Ueberhaupt richten sich bey allen Völkern die Begriffe von Höflichkeit, wie die moralischen auch, nach ihren verschiedenen Begriffen vom physisch Guten. Bey einem Volke sezt man seinem Gaste Pferdemilch vor, beym andern Koffee, bey einem giebt man ihm Tobak zu rauchen, beym andern Betel zu kauen, beym dritten räuchert man ihm den Bart; beym einen erfordert es die Höflichkeit, Frau oder Tochter ihm anzubieten, bey einem andern ihn zu nöthigen, daß er Gesundheit und Vernunft sich wegtrinkt.

So zeigt sich auch bey seinen feinern Empfindungen der Mensch, mehr oder weniger, dennoch immer, als das Wesen, dessen Basis Körper ist, und in seinen erhabensten Begriffen ist der sinnliche Urstoff noch immer zu entdecken.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Reimarus, Johann Albert Heinrich,

Ueber die Gründe der menschlichen Erkentniß und der natürlichen Religion

Hamburg 1787

Ph.sp. 696
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044180-6
VD18 11580283